الجامعة الاردنية
كلية الدراسات العليا
قسم الدراسات العليا للعلوم الانسانية والاجتماعية

المجتمع والدولة
دراسة في نظرية الاصلاح عند أبي الأعلى المودودي

إعداد الطالب :
مصطفى علي حمد محمود

إشراف
الدكتور إدريس عزام

قدمت هذه الرسالة إستكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في علم الاجتماع بكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية

عمان - ١٩٩١

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ١٩٩٢/١/٧ وأجيزت

١.	الدكتور ادريس عزام (المشرف)	رئيسا	( )
٢.	الاستاذ الدكتور أحمد الربايعة	عضوا	( )
٣.	الدكتور ابراهيم عثمان	عضوا	( )

الاهداء

إلى روح والدي ، الذي طال انتظاره ، ثم رحل قبل أن يرى ثمرة جهده وجهاده .

إلى والدتي التي كانت لابنائها خير معلمة ومربية .

إلى العاملين لرفع لواء الصحوة الحضارية للامة .

إلى شهداء هذه الامة ، الذين قضوا...والذين ينتظرون .

أهدي هذه الرسالة .

شكر وتقدير

الحمد لله وكفى وسلام* على عباده الذين اصطفى .

يسرني ان اتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور إدريس عزام ، الذي أشرف على هذه الرسالة ، منذ ان كانت فكرة مجردة إلى ان اصبحت حقيقة واقعة، مسجلاً له إحاطته للباحث بالرعاية والتوجيه . شاكراً له صبره وتحمله عناء قراءة هذه الرسالة ، وابداء الملاحظات عليها .

كما واتقدم بالشكر الجزيل إلى اعضاء لجنة المناقشة اللذان تفضلا بقبول مناقشة هذه الرسالة . وهم :

١ - الاستاذ الدكتور احمد الربايعة / من قسم الإجتماع

٢ - الدكتور ابراهيم عثمان / من قسم الإجتماع

ولا يفوتني أن اتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور شحدة الفارع من قسم اللغة الإنجليزية والدكتور ابراهيم ابو عرقوب من قسم الاجتماع على تكرمهما بترجمة ملخص الرسالة إلى اللغة الإنجليزية .

كما واخص بالشكر زوجتي "دعاء مقلد الحيط" على تحملها وصبرها . وقراءتها لمسودة الرسالة وقيامها ببعض الترجمات . فجزاها الله عني كل خير .

وكل الشكر ازجيه إلى شقيقي الاستاذ حسين الشنار "أبو الحارث" وشقيقي الدكتور عبد الكريم الشنار ، على رعايتهما وتشجيعهما لي على البحث والدراسة والتحصيل .

كما لا انسى أن أسجل شكراً خاصاً للاخ نادر جمعة قاسم على المراجعة اللغوية لمسودة البحث . والسادة (حسن وهاني وغسان) أبو السعود الذين قاموا بطباعة هذه الرسالة واخراجها على الحاسوب .

وفي النهاية أسجل شكري إلى كل من فاتني ذكره من اصحاب الافضال علي والذين كان لهم يد أو دور في اخراج هذه الرسالة إلى حيز الوجود . وخاصة الاخ سعيد احميدي ، والاخ وضاح خنفر والاخ برهان الدين اغلو الذين ساعدوني في إحضار بعض الكتب من الخارج .

فإلى هؤلاء جميعاً وإلى رفاق الدرب والقلم اسجل شكري واعتزازي سائلاً المولى عز وجل ان يجزيهم عني كل خير .

الفهـــرس

الموضــــــوع	الصفحة
١ - الاهـــداء	أ
٢ - شكـر وتقديـر	ب
٣ - الفهـــرس	ج
٤ - التـمهيـد	و
الفصل الأول	
المودودي - حياته ودعوته وانتاجه الفكري	١
المبحث الأول : ١ - الوضع العام للعالم الاسلامي وشبه القارة الهندية في عصر المودودي	١
٢ - الاستعمار ومظاهر التشويه في المجتمعات الاسلامية	٦
٣ - الوضع الثقافي للمسلمين في شبه القارة الهندية ..	٩
المبحث الثاني: - أبو الأعلى المودودي مولده، نسبه، أسرته، نشأته..	١٤
المبحث الثالث: تعليمه وثقافته ونشاطه الصحفي	١٧
المبحث الرابع: إنتاجه الفكري ومؤلفاته ونشاطه الدعوي	٢٢
أ - في المرحلة الهندية - ما قبل تأسيس الجماعة الاسلامية (١٩١٨-١٩٤١)م	٢٢
- مرحلة التكوين والتربية - مرحلة ما بعد تأسيس الجماعة الاسلامية (١٩٤١-١٩٤٧)م	٢٧
ب - في المرحلة الباكستانية	٣٠
الفصل الثاني	
نظرية الدولة عند المودودي	٤٤
المبحث الأول : ١ - المفهوم السوسيولوجي للدولة	٤٤
٢ - مفهوم الدولة في التراث الاسلامي	٤٩
المبحث الثاني: ١ - مفهوم الدولة عند المودودي -تمهيد-	٥٤

الموضـــــوع	الصفحة
٢ - الدولة في النسق الفكري للمودودي ويشمل :	
- محور الحاكمية - (المكون الايديولوجي)	٥٨
- محور القومية الاسلامية - (المكون الاجتماعي) ...	٦٤
- محور العالمية - (المكون الانساني)	٧٧
المبحث الثالث: ١ - إشكالية الديموقراطية والشورى	٨٣
٢ - وظائف الدولة الاسلامية	٩٩

الفصل الثالث

نظرية الاصلاح عند المودودي	١٠٠
المبحث الأول : مفهوم الاصلاح والتجديد وماهية المجدد	١٠٠
المبحث الثاني: ١ - مجالات الاصلاح ومستوياته - مناقشة وتاطير	١٠٦
٢ - نظرية التغيير وآليته	١٠٩
المبحث الثالث: مستويات الاصلاح والتجديد :	
١ - الاصلاح في بعده الفكري	١١٦
٢ - الاصلاح في بعده التنظيمي	١٢٦
٣ - الاصلاح في بعده الاجتماعي	١٢٨
٤ - الاصلاح في بعده السياسي	١٣١
المبحث الرابع: قواعد الاصلاح والتغيير	١٣٨
١ - الغائية (المعيارية)	١٣٨
٢ - قاعدة التدرج	١٣٩
٣ - قاعدة الشمولية	١٤٥
٤ - قاعدة الاساس الاخلاقي	١٤٩
٥ - قاعدة "البعد عن العنف"	١٥٥
المبحث الخامس: وسائل التغيير في نظرية المودودي	١٦٦

الموضـــــــوع	الصفحة

الفصل الرابع

المودودي وبعض قضايا المجتمع	١٧٢
القضية الاولى : موقفه من المشكلة السكانية وحركة تحديد النسل	١٧٢
القضية الثانية : ١ - المرأة ومكانتها في نسقه الفكري	١٨٤
٢ - المودودي وحقوق المرأة السياسية	٢٠٠
القضية الثالثة : ١ - إشكالية الاخر في فكر المودودي	٢٠٧
٢ - مفهوم المواطنة	٢٠٩
٣ - الحقوق المدنية والعامة	٢١١
٤ - الحقوق السياسية - (عرض ومناقشة)	٢١٢
الخاتمــــة	٢٢١
قائمة المصادر والمراجع العربية	٢٢٦
المراجع الاجنبيــــة	٢٣٤
الــدوريـــــات	٢٣٤

التمهيد

صلتي بالبحث :

كنت منذ اطلاعي المبكر على الفكر الاسلامي المعاصر ، قد عزمت على حمل رسالة هذا الفكر والعمل من أجلها غير مكترث بالعقبات والمثبطات . وفي المرحلة الجامعية تأكد عندي هذا النزوع ، فقررت اعتزال كلية العلوم ، والانتقال إلى كلية الاداب ، باحثاً عن المنهج ، والادوات المنهجية ، التي تفتح امامي مغاليق السبل . وفي قسم الاجتماع أنخت راحلتي ، وكانت بداية المشوار . وظل هاجس "اسلامية المعرفة" يلاحقني ، من مساق إلى مساق ، وكنت اطفىء هذا الظما من خلال البحوث والتقارير التي كنت أعدها . حول مفكرين إسلاميين ، أو افكار إسلامية ، مقارنة بالمناهج الحديثة وروادها . فكتبت ابحاثاً حول الغزالي ، وابن خلدون ، وسيد قطب ، وأبو الأعلى المودودي وموقفه من المشكلة السكانية ، ومفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر ، ومفهوم التغيير الاجتماعي في القرآن ، والراي العام من منظور اسلامي ، والنظام السياسي في الاسلام ، والعديد من الأبحاث حول المجتمع العربي ، وقضاياه السياسية والاجتماعية .

وفي برنامج الدراسات العليا سرت على ذات المنهج ، فسر به أناس ، وغضب آخرون . ولكني وجدت تفهماً من الدكتور إدريس عزام ، الذي درست على يديه مادة الفكر الاجتماعي عند العرب في المرحلة الجامعية الأولى ، وتطور الفكر الاجتماعي عند العرب في برنامج الماجستير . فعرضت عليه موضوعاً حول (الفكر الاجتماعي عند مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٢ م) كموضوع للرسالة ، فوافق على الاشراف عليه ، وعملت في هذا الموضوع بحثاً وتنقيباً وقراءة وجمعاً ، لتراث مالك مدة أربعة شهور ، ولكني اكتشفت أن موضوعاً مشابهاً يعمل عليه احد الطلبة في قسم الفلسفة في نفس الكلية ، فهجرت الموضوع . وفكرت في الكتابة عن المفكر الإيراني "الدكتور علي شريعتي" (ت ١٩٧٧م) ولكني وجدت أن القليل من تراثه الفكري ، قد ترجم إلى العربية . ومنها كتابه الشهير "العودة إلى الذات" . ثم فكرت في الكتابة عن "الدولة والفكر السياسي عند حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩ م)" . وعملت عليه فترة من الوقت ، ولكني وجدت أن أخاً مصرياً يعمل على نفس الموضوع في إحدى

جامعات القاهرة ، فعدلت عن الموضوع .

واخيراً قررت الكتابة حول موضوع "الحاكمية والدولة في فكر أبي الأعلى المودودي" ، وظل الموضوع يتبلور حتى استقر في النهاية على عنوان الرسالة ، وهو "المجتمع والدولة - دراسة في نظرية الاصلاح عند أبي الأعلى المودودي" مركزاً على الجوانب السياسية والاجتماعية في فكره أكثر من غيرها . وان بدت في المحصلة توليفة لأكثر من موضوع في سياق واحد . ثم حملت أوراقي ومشروع هذا البحث وعرضته على الدكتور إدريس ، فوافق مشكوراً على الاشراف عليه .

٢ - البحث في ظرفية الزمان والمكان :

تبدأ الحدود الزمانية لهذا البحث من نهاية القرن التاسع عشر ، وبداية القرن العشرين ، حيث ولد أبو الأعلى المودودي عام (١٩٠٣ م) . وتنتهي عام ١٩٧٩ م بوفاته ، ولما كان المودودي قد مر بأكثر من مرحلة حاسمة في حياته الفكرية والسياسية ، فقد كان لزاماً علينا أن نهتم بجميع هذه المراحل دون الاخلال بمبدأ الاهمية والاولوية في التركيز والترتيب ، لأنه رغم تعدد المراحل في حياته إلا أن خطاً ناظماً لأفكاره بقي يلازمه طيلة حياته مع بعض التطوير والتحوير في الآليات والمواقف .

اما الظرفية المكانية ، فهي تتوزع على شبه القارة الهندية قبل التقسيم ، وباكستان الموحدة بعد التقسيم ، لتنحصر حدود المكانية بعد عام ١٩٧٠/١٩٧١ م في حدود باكستان الغربية بعد انفصال باكستان الشرقية والتي عرفت فيما بعد باسم بانغلادش . ولكن مقر المودودي شبه الدائم كان في عاصمة البلاد الثقافية في مدينة لاهور ، حيث "مقر الجماعة الاسلامية" .

٣ - منهجي :

إن الدراسات والابحاث التي تدور حول شخصية معينة ، من أكثر الدراسات التي يصعب الالتزام فيها بمنهج محدد ، نظراً لتداخل عدة عوامل الامر الذي يتطلب تداخلاً في المناهج بشكل يصعب الفصل بينها .

ولهذا فإن آثار المنهج التاريخي ، والمنهج التحليلي النقدي ، والنزعة

السردية الاقرب إلى السيرة الذاتية ، واضحة كلها في جوانب الرسالة . ولكني آثرت الابتعاد قدر الامكان عن الجوانب الدينية ، والفلسفية البحتة مؤشراً عليها الجوانب الاجتماعية والسياسية المتعلقة بموضوع البحث . ولهذا وضعت لنفسي بعض الثوابت المنهجية في هذه الدراسة .

أ - الحصول على راي المودودي من مصادره ، لا مما قاله وكتبه عنه الاخرون ، وان كنت استعنت او استأنست بها . وهذا ما كشف لي العديد من أوجه التناقض في الاحكام أو الاستنتاجات التي توصل إليها هؤلاء ، سواء كانوا مؤيدين او معارضين لفكر المودودي . ولعل ذلك يعود إلى الاجتزاء في النقول ، والابتسار في فهم النصوص .

ب - استطلاع أثر البيئة السياسية والفكرية على تراثه وافكاره ومواقفه . ومحاولة تفسير هذه العلاقة وقياس مدى مصداقيتها في تبرير بعض ما ذهب إليه المودودي . وقد حاول البعض تفسير تراث المودودي كله على هذا الأساس . وهو في اعتقادي منهج إن صدق في جانب ، فشل في جوانب عديدة .

ج - حاولت ما استطعت الابتعاد عن آثار المدرسة الفكرية التي تجمع الباحث وشخصية البحث على ارضية واحدة فيها العديد من جوانب الاتفاق . مع انهما لا تخلو من جوانب خلافية برزت بشكل واضح في ثنايا الرسالة . ولهذا حاولت التخلص من الاثار السلبية لهذا الأمر على منهجية البحث ، والابتعاد عن النزعة الذاتية حين يكون وجودها مخلاً بموضوعية الاحكام والاراء .

د - لم اكتف بالسرد لما قال المودودي ، مع اني كنت اعرض رايه بشكل كامل يبلغ احياناً حد الاطالة ، بل كنت اعرض رايه ، وراي آخرين مؤيدين أو معارضين ، وبشكل خاص في اطار فكر الصحوة الاسلامية المعاصرة . منحازاً لرأي من هذه الاراء ، او محايداً ، أو مناقشاً ومحاوراً لها خاصة إذا ما تعدى الأمر فكر المودودي إلى فكر الصحوة الاسلامية .

مصادر البحث ومراجعه

لا بد قبل الحديث عن مصادر الرسالة ومراجعها من التنويه إلى أن المودودي كان يكتب باللغة الاوردية ، مع انه كان يتقن العربية . وقد اعتمدت الترجمات

العربية لكتبه ، لأن المودودي اقرها ، بل وكان قد أسس داراً أطلق عليها "دار العروبة للدعوة الاسلامية" في لاهور ، للقيام بمهمة الترجمة من وإلى العربية . وقد قام خليل احمد الحامدي - معتمد دار العروبة وأحد قادة الجماعة الاسلامية - بترجمة اغلب تراث المودودي إلى العربية .

لقد توزعت مصادر الدراسة على ثلاث مجموعات أساسية الأولى : وهي ما كتبه المودودي من ابحاث وكتب ورسائل ذات العلاقة بموضوع الرسالة . وقد بلغت في حدود اربعين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة . وقد واجهت صعوبة في الحصول على بعضها ، إلا أنني عثرت عليها في نهاية الأمر في بعض الدول العربية وهي مصر ، الكويت ، السعودية ، تونس .

الثانية : ما كتبه الاخرون عن المودودي ، من باب البحوث العلمية أو التاريخ لحياته ودعوته وفكره ، أو معارضته ونقد افكاره ونظرياته . كما ويشمل بعض مطبوعات الجماعة الاسلامية . وسوف نعرض لهذه الكتب بإيجاز في الحديث عن الدراسات السابقة . المجموعة الثالثة : وتضم المراجع التي تحدثت عن تاريخ الهند ووضع العالم الاسلامي ، وعن الصحوة الاسلامية المعاصرة وتراثها الفكري .

الدراسات السابقة

يعتبر المودودي من المفكرين الموسوعيين ، ولذلك فإن سبر اغوار هذا المفكر ليست مهمة سهلة ، ولا تحيط بها رسالة واحدة ، أو كتاب واحد . فقد كتب في السياسة والاقتصاد والسكان وقضايا المرأة والحجاب والفقه وقانون الأحوال الشخصية والدستور والتفسير والسيرة ، ونظراً لأهمية هذا المفكر واثره البالغ في صياغة معالم الشخصية الاسلامية المعاصرة فكرياً وحركياً . فقد تناوله العديد من الكتاب والباحثين ، من باب الاعجاب والتاريخ له ولدعوته حيناً ، أو نقده حيناً آخر .

ففي عام ١٩٧٨/١٩٧٩ م صدرت ثلاثة كتب عن أبي الأعلى المودودي ، وباستثناء واحد منها ، فقد غلبت عليها صفة الدعوية والتبشير بفكره والتاريخ له ولدعوته .

وكان الكتاب الأول ، للدكتور سمير عبد الحميد ابراهيم ، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته ، وقد صدر في القاهرة عن دار الأنصار ، وهو وان احتوى على بعض التحليلات إلا انه يبقى في إطار التاريخ الفكري والدعوي للمودودي ، وان تميز هذا الكتاب باثبات سلسلة التواريخ والأحداث المهمة في حياة المودودي . كما ويشمل على تصنيف موضوعي لمؤلفاته . كما اشتمل على نصوص بعض الرسائل التي وجدها المؤلف في أوراق المودودي وفي مكتبه . ولذلك فهذا الكتاب على قدر كبير من الأهمية لأي باحث في تراث المودودي ، في المكتبة العربية .

كما صدر للأستاذ احمد إدريس كتاب بعنوان - "أبو الأعلى المودودي - صفحات من حياته وجهاده" وإن كان الكتاب مجهول تاريخ الصدور إلا ان سياق الحديث فيه ، يدل على انه صدر في حياة المودودي ، وأن المؤلف قابل المودودي عدة مرات ، إلا اني ارجح انه صدر عام ١٩٧٨ م . والكتاب يدمج الحديث عن المودودي بالحديث عن الجماعة الاسلامية وخصائصها ويؤرخ ويحلل باسلوب مختصر ، كما وتبدو فيه نزعة الاعجاب الشديد بفكر المودودي وشخصه .

وفي عام ١٩٧٩ م ، صدرت الترجمة العربية لكتاب "المودودي ماله وما عليه" الذي وضعه أحد علماء الهند المعارضين للمودودي ، وهو الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي ، يعارض فيه أفكار المودودي وينتقدها . وفائدة هذا الكتاب انه يلقي الضوء على حجم المعارضة لفكر المودودي ونظرياته في صفوف المدرسة الاسلامية التقليدية في الهند . كما يورد قائمة طويلة باسماء الكتب والرسائل والفتاوى التي وضعت ضد المودودي والجماعة الاسلامية . ويبدو على الكتاب نزعة رد الفعل على انتقاد المودودي الشديد لطابع الجمود والتقليد لدى علماء الفقه والحديث في بيئته الهندية .

وكان السيد أبو الحسن الندوي العلامة الهندي الشهير ، قد اصدر كتاباً بالاوردية في حياة المودودي، انتقد فيه المفاهيم الرئيسية للمودودي خاصة كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن" وكان قد عرضه على المودودي قبل وفاته ، وقد صدر هذا الكتاب بالعربية بعنوان "التفسير السياسي للاسلام في مرآة كتابات الاستاذ أبو الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب" . وقد أخذ عليه مبالغته في تفسير مبادئ

الاسلام ، تفسيراً سياسياً يقوم على حاكمية الاله ، وسلطان الرب . وهذا الكتاب يعتبر من المفاتيح الضرورية لفهم المودودي ، لما لمؤلفه من مكانة علمية مرموقة في الاوساط الاسلامية العالمية رغم بعض التحفظات على الكتاب ومنهجه .

وفي عام ١٩٨٢ م نشر الدكتور خورشيد أحمد - وهو أحد قادة الجماعة الاسلامية في باكستان - بحثاً في مجلة "المسلم المعاصر" بعنوان "نموذج المودودي للبعث الاسلامي" اشار فيه إلى آلية التغيير ، وثبات المفاهيم وتغيرها عند المودودي في المرحلتين .

وفي عام ١٩٨٤ م ، تقدم اليف الدين الترابي ، برسالة ماجستير إلى كلية الشريعة بجامعة ام القرى ، بمكة المكرمة ، بعنوان "الاستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم" ، وقد صدر الباب الأول منها في كتاب مستقل عن دار القلم في الكويت ، عام ١٩٨٧ م بعنوان "أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته" . ويعتبر هذا الكتاب من أوفى وأفضل الكتب التي أرخت لحياة المودودي بتفصيلاتها الدقيقة ، نظراً لأن المؤلف "الترابي" من قادة الجماعة الاسلامية (نائب امير الجماعة) في ولاية جامو وكشمير . وقد اعتمدت على هذا الكتاب كواحد من المصادر الرئيسية في الحديث عن حياة المودودي ودعوته وبيئته . وقد اشار الترابي إلى أن الجزء الثاني من الرسالة سيصدر قريباً في كتاب مستقل تحت عنوان "منهج المودودي في تفسير القرآن الكريم" .

وفي عام ١٩٨٦ م ظهرت دراستان حول المودودي . الأولى كانت رسالة ماجستير من اعداد احسان سمارة ، بعنوان "مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الاسلامي المعاصر" ، مقدمة إلى قسم الفلسفة في الجامعة الأردنية ، عام ١٩٨٦ م . وقد اشتملت الرسالة على دراسة مفهوم العدالة الاجتماعية عند خمسة من المفكرين المعاصرين ، وهم أبو الأعلى المودودي ، وسيد قطب ، ومحمد الغزالي ، وتقي الدين النبهاني ، ومحمد باقر الصدر .

اما الدراسة الثانية ، فهي عبارة عن كتاب مستقل للدكتور محمد عمارة ، صدر عن دار الوحدة في بيروت تحت عنوان "أبو الأعلى المودودي والصحوة الاسلامية" ،

والكتاب يحمل الرقم (٨) في سلسلة دراسة الأعلام التي يقوم بها محمد عمارة . إلا أن المؤلف يكثر من النقول ، إلى درجة أنه ينقل عدة صفحات متتالية كنوع من الاقتباس في المرة الواحدة ، ويحاول تفسير فكر المودودي من خلال خصوصية البيئة الهندية . وهذه الملاحظة ان صدقت على فكرة أو موقف لدى المودودي لا تصدق على سائر تراثه الفكري الذي عالج فيه قضايا بعيدة عن الواقع الهندي . إلا أن الدراسة تبقى محاولة جادة ومستفيضة لاكتشاف معالم شخصية المودودي وفكره . رغم اختلافنا معه في العديد من القضايا والاحكام التي ذهب إليها في هذا الكتاب وفي العديد من كتبه الأخرى . مثل "الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية" و "الاسلام والسلطة الدينية"، و "الصحوة الاسلامية والتحدي الحضاري".

وقبل الانتهاء من هذه الرسالة علمت أن الدكتور محمد الصليبي المدرس في قسم الدراسات الاسلامية بجامعة النجاح الوطنية في فلسطين المحتلة ، كان قد أعد رسالة الدكتوراة حول موضوع السياسة الشرعية عند أبي الأعلى المودودي وقدمها إلى جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية في الرياض ، وقد حاولت الحصول على الرسالة أو الاطلاع عليها ، إلا أني لم أفلح نظراً لعدم وجودها في مكتبة الجامعة الأردنية . كما لم أفلح في الحصول عليها من المؤلف نفسه .

هذه أهم الدراسات التي عثرت عليها حول فكر المودودي وحياته ، بالإضافة إلى العديد من المقالات والأبحاث المتفرقة في الدوريات الاسلامية المعاصرة . هذا فضلاً عن اننا لا نكاد نعثر على كتاب عالج الصحوة الاسلامية في العالم العربي والاسلامي ، أو أحد رموزها ومفكريها ، إلا وقد تعرض للمودودي أو أفرد له جزءاً من بحثه أو رسالته . فقد اعتبر راشد الغنوشي في بحث له عن رواد الحركة الاسلامية المعاصرة نشر في مجلة "المعرفة" التونسية ، أن المودودي يشكل أحد الثلاثة الذين كان لهم قدم السبق في صياغة معالم البعث الاسلامي والصحوة الاسلامية المعاصرة وهم "حسن البنا - المودودي - الخميني" . كما تعرض صلاح الخالدي في كتابه "في ظلال القرآن في الميزان" لنظرية الحاكمية عند المودودي ، وقارنه بسيد قطب واظهر حجم التطابق بينهما . وهذا الكتاب هو في الأصل جزء من رسالة دكتوراة كان قد تقدم بها المؤلف حول سيد قطب ومنهجه في التفسير كما يبدو

من خلال كتابه "في ظلال القرآن" ، إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض ، خلال النصف الأول من عقد الثمانينات . وهو يعالج الموضوع من وجهة النظر الشرعية والعقائدية ، وتسيطر على الكتاب رغم جودته وشموليته ، نزعة الاعجاب الشديد بفكر سيد والمودودي .

وفي أثناء حديثه عن أدب الصحوة الاسلامية وتراثها الادبي والفكري ، تعرض الاستاذ واضح الندوي باجلال إلى أدب الاستاذ المودودي واصفاً اياه بانه "علم كلام جديد" . وكان قد نشر مقالاته في مجلة "البعث الاسلامي" الهندية ، ثم جمعت في كتاب تحت عنوان "أدب الصحوة الاسلامية" صدر عن مؤسسة الرسالة في بيروت عام ١٩٨٥ م .

اما الاستاذ خليل احمد الحامدي (معتمد دار العروبة للدعوة الاسلامية في لاهور)-أعرف الناس بالمودودي واقربهم لفكره وكتاباته ، نظراً لانشغاله بترجمتها عقوداً من الزمن إلى اللغة العربية - فقد نشر ثلاث حلقات في مجلة الأمة القطرية حول المودودي والجماعة الاسلامية ، بعنوان "ابو الأعلى المودودي - الداعية المجاهد" في الاعداد التاسع والعاشر والحادي عشر من السنة الأولى ١٤٠١ هـ . وتعتبر تاريخ للمودودي والجماعة . كما كان مسعود الندوي قد وضع كتاباً خلال الخمسينات تحت عنوان "نظرة اجمالية في تاريخ الدعوة الاسلامية في الهند وباكستان" . والكتاب يؤرخ للدعوة الاسلامية كما يبدو من عنوانه .

وفي مجمل القول يتبين لنا ان ما كتب عن المودودي يمكن تصنيفه تحت العناوين التالية :

١ - التاريخ لحياته وفكره ودعوته . وهي الصفة الغالبة على ما كتب حول المودودي .

٢ - الترويج لفكره بدافع الاعجاب بدعوته ونظرياته ، ومحاولة تطبيقها في البيئة العربية .

٣ - الدراسات العلمية والشرعية مثل ، منهجه في تفسير القرآن ، وموقفه من الحديث والسنة ، مثل رسالة الترابي حول منهجه في التفسير، السالفة الذكر، ودراسة محمد اسماعيل السلفي حول موقف الجماعة الاسلامية من الحديث النبوي،

دراسة نقدية لمسلك الاعتدال للشيخ المودودي ودفاع أمين الاصلاحي عنه .

ترجمة صلاح الدين مقبول احمد ، وقد صدرت في الكويت عام ١٩٨٦ م .

٤ - الكتب والدراسات التي حاولت استقصاء مضمون الخطاب السياسي والديني والاجتماعي عند المودودي ، وهي الاقل في سياق الدراسات السابقة .

لذلك ، ونظراً لأهمية هذا المفكر وريادته ، وغياب الدراسات العلمية الجادة لاصول فكره السياسي والاجتماعي . فقد حاولت القيام بجزء من هذه المهمة من خلال هذه الرسالة. مع ان شمولية المودودي تجعله "ميناء" بان يدرس وفقاً لعدة مناهج: فلسفية ، اجتماعية ، قانونية ، دينية وعقائدية ، وسياسية . ولهذا كانت هذه الرسالة "المجتمع والدولة - دراسة في نظرية الاصلاح عند أبي الأعلى المودودي" ، محاولة لدراسة الاصول الفكرية والمكونات الاجتماعية للدولة، ومنهجه ووسائله في اصلاح المجتمع ، وتصوره لبعض الاشكاليات في المجتمع الاسلامي ، وهي المشكلة السكانية ، المرأة ومكانتها في النسق الاجتماعي ، واشكالية الاخر ، او غير المسلمين في المجتمع الاسلامي .

وقد رأيت أن أجعل الرسالة في أربعة فصول :

الفصل الأول - وقد قسمته إلى قسمين : تحدثت في الأول عن عصر المودودي وبيئته ، والواقع الثقافي والفكري في المجتمع الهندي والعالم الاسلامي بصورة موجزة ، خاصة على اثر سقوط الخلافة العثمانية . كما تعرضت فيه إلى اثر الاستعمار في تشويه معالم الشخصية الفكرية والحضارية للأمة الاسلامية .

وتحدثت في القسم الثاني عن شخصية المودودي ، مولده ، نشأته ، نسبه ، أصله ، وأسرته ، وتعليمه ، وعرضت إلى عمله الصحفي والفكري واثر ذلك على شخصيته وعبقريته المبكرة . كما دمجت الحديث عن نشاطه السياسي بالحديث عن مؤلفاته وفكره نظراً للتداخل الذي لا ينفصم بينها . ولذلك لم أعرض مؤلفاته على شكل قائمة مجردة كما جرت العادة ، بل اوردتها ضمن ظرفية الزمان والمكان لنشاطه الفكري والسياسي والدعوي .

اما الفصل الثاني : فقد أفردته للحديث عن نظرية الدولة عند المودودي . حيث

تحدثت فيه عن المفهوم السوسيولوجي للدولة ، لدى النظريات الوظيفية والماركسية.
كما تحدثت عن مفهوم الدولة في التراث الاسلامي . وبعد هذه المقدمة النظرية لمفهوم الدولة ، تحدثت عن مفهوم الدولة عند المودودي ، ومكوناتها من خلال محاور ثلاثة :

١ - محور الحاكمية الالهية والسياسية والقانونية ، كمكون أيديولوجي للدولة .
٢ - محور القومية الاسلامية ، كمكون اجتماعي .
٣ - محور العالمية ، كمكون انساني .

كما تحدثت عن مفهوم الديموقراطية الاسلامية وعلاقتها بشرعية الدولة الاسلامية ووظائفها .

الفصل الثالث : نظرية الاصلاح عند المودودي . وتحدثت فيه عن مفهوم الاصلاح والتجديد ، ومجالات الاصلاح ومستوياته ، ونظريته في التغيير وقواعد الاصلاح ، وهي الرسالية أو الغائية ، والتدرج ، والشمولية ، والاسس الاخلاقية وقاعدة البعد عن العنف ، ونبذ السرية والتنظيم السري في العمل الحركي كما تضمن هذا الفصل الحديث عن وسائل التغيير في نظرية المودودي الاصلاحية .

الفصل الرابع : وتحدثت فيه عن بعض قضايا المجتمع ذات البعد الاجتماعي . التي تشكل تحدياً فكرياً أمام الفكر الاسلامي ، وكيف عالجها المودودي . وتضمن هذا الفصل قضايا رئيسية ثلاث :

١ - المشكلة السكانية وحركة تحديد النسل .
٢ - المرأة ومكانتها وقضاياها في نسق المودودي الفكري .
٣ - غير المسلمين في المجتمع الاسلامي ، او إشكالية الاخر في فكر المودودي .

وعرضت في هذا الفصل لبعض آراء أعلام الصحوة الاسلامية الذين خالفوا المودودي في بعض آرائه ، خاصة في العالم العربي .

ثم ختمت الرسالة باجمال سريع ومختصر لنتائج الدراسة .

مصطفى الشنار
١٢/صفر/١٤١٢ هـ
٢٣/آب/١٩٩١ م
عمان

الفصل الأول

المودودي -حياته ودعوته وإنتاجه الفكري

الفصل الأول

المودودي ، حياته وعصره

الوضع العام للعالم الإسلامي وشبه القارة الهندية

إن الكتابة عن العالم الإسلامي وشبه القارة الهندية في عصر المودودي من الصعوبة بمكان ، تجعل من هذه المهمة إشكالية تبلغ حد المغامرة . إذ ان الكتابة عن عصر هذا المفكر (١٩٠٣ - ١٩٧٩)م تعني الكتابة والتاريخ لقرن بكامله ، في منطقة هي الأكثر تعقيداً والأخطر موقعاً ، والأغنى بالموارد الطبيعية ، لهذا ومن منطلق الخصوصية الإسلامية لهذا المفكر فإن الحديث عن بيئته المحلية فحسب لن يغني هذا البحث عن إطلالة سريعة ، ولمحة موجزة عن الوضع العام للعالم الإسلامي الذي يشكل بتراثه الفكري وواقعه السياسي ، إطاراً مرجعياً ساهم في صياغة وتشكيل شخصية المودودي وفكره وجهوده الإصلاحية .

لقد شهد القرن التاسع عشر ، بداية التغيير الجذري في البنية الثقافية والاجتماعية للعالم الإسلامي ، ففيه بدأ الإحتكاك مع الحضارة الغربية بشكل واسع عبر البعثات العلمية والثقافية حيناً ، وعبر التأثير الحضاري للمستعمر الغربي الذي وضع يده على اجزاء مهمة من العالم الإسلامي منذ بداية هذا القرن ، حيناً آخر . ومن ابرز مظاهر هذا التغيير ، السيطرة على الهند بشكل مباشر والقضاء على الحكم الإسلامي فيها منذ عام ١٨٥٧م ، عقب الثورة الكبرى وإعلان ضمها للتاج البريطاني ، وبهذا يكون قد انتهى السلطان السياسي للمسلمين في شبه القارة الهندية ، الذي حكم فيها منذ دخلها في القرن الثامن للميلاد (٧١١م) على يد القائد محمد بن القاسم، اكثر من ثمانية قرون، تراوحت بين القوة والضعف(١) . ولما كان المسلمون في الهند هم اصحاب المسؤولية الكبرى في اندلاع الثورة ، فقد اتجهت إليهم انظار المستعمر للقضاء عليهم وتفتيت مقومات شخصيتهم (٢) .

---

(١) انظر : خليل عبد الحميد عبد العال، جوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث، ب - ط ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ١٢٢ ، والسيف الدين الترابي ، ابو الأعلى المودودي - حياته ودعوته ، ط١ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٧ ، ص ١٠٥ .
(٢) محمد الكتاني ، محمد إقبال - مفكراً إسلامياً ، ط١ ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ١٩٧٨ ، ص ٩ - ١٠ .

أما في الدولة العثمانية فقد شهدت هذه الفترة محاولات جادة لإعادة بناء الدولة وتحديثها في المجالات الحربية والتنظيم الصناعي والاقتصادي والإداري . وقد بلغت حركة الإصلاح ذروتها فيما يسمى "عصر التنظيمات" والذي كان يهدف إلى نقل دولة الخلافة العثمانية إلى مصاف الدول الأوروبية الحديثة ، من حيث التنظيم والتشريعات والحقوق ، والقوة الإقتصادية والصناعية ، فقد أكدت حركة الإصلاح منذ عام ١٨٣٩ م على "الحرية الشخصية والفكرية ، وتسوية غير المسلمين بالمسلمين ... وقد توالى صدور القوانين واللوائح المقتبسة من الحضارة الغربية ، فأنشأت المصارف ، وسمح لغير المسلمين أن يلتحقوا بالخدمة العسكرية ، ثم صدرت آخر الأمر، مجلة الأحكام العدلية في سنة ١٨٦٩م/١٢٨٦هـ"(١) . وبالرغم من حركة الإصلاح وإعادة بناء الجيوش في كل من الدولة العثمانية ومصر وتونس وإيران ، إلا أنها انتهت بالهزيمة أمام الجيوش الأوروبية المنظمة والقوية . وهكذا توالى سقوط العالم الإسلامي تحت السيطرة العسكرية المباشرة للمستعمر الأوروبي (٢) . وفي نهاية القرن التاسع عشر ، كان النفوذ الغربي قد بسط أجنحته على معظم المواقع الرئيسية حتى إذا ما انتهى الربع الأول من القرن العشرين كان العالم الإسلامي كله تقريباً ، قد وقع تحت السيطرة الإستعمارية المباشرة سياسياً واقتصادياً ، بعدما تمكن المستعمر من القضاء على الخلافة العثمانية ، وتحويل تركيا إلى دولة علمانية قومية على النموذج الغربي ، وتقسيم العالم العربي والإسلامي بين بريطانيا وفرنسا . وبسقوط الخلافة ، سقطت فكرة "الجامعة الإسلامية" التي رفعها السلطان عبدالحميد الثاني متخذاً مقولة "يا مسلمي العالم اتحدوا" (٣) شعاراً لها . وقد شغلت قضية "الخلافة" العالم الإسلامي ردحاً من الزمن بعد هزيمة تركيا عام ١٩١٨ في الحرب العالمية الأولى ، كما كان لها صدى سياسياً وفكرياً عميقاً في بواعث الصحوة الإسلامية المعاصرة بفصائلها المختلفة ، فقد كانت قد تشكلت أحزاب وجماعات وجمعيات وحركات للحفاظ على فكرة "الجامعة الإسلامية" ، كما حملها علماء ومفكرون من أمثال "السيد جمال

---

(١) محمد محمد حسين ، الإسلام والحضارة الغربية ، ط٤ ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦ .
(٣) محمد محمد حسين، الإتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ط٢، مكتبة الآداب – المطبعة النموذجية ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ ، ص ٣ .

الدين الافغاني" وتلامذته ، اما في الهند فقد ظهرت حركة حملت اسم "حركة الخلافة" (١)بزعامة "محمد على جوهر" ، لمساندة الخلافة العثمانية ، ورغم أن المسلمين في الهند لم يخضعوا لسلطانها ، إلا انها كانت بالنسبة لهم تمثل إطار الوحدة الذي يجمع المسلمين جميعاً . وقد زاد نشاط هذه الحركة بعد نهاية الحرب العالمية الاولى ، وكان المودودي قد اشترك فيها حين كان يعمل في حقل الصحافة ، وهي بذلك اول نشاط جماعي إسلامي سياسي ، يشارك فيه المودودي ، فقد انخرط فيها عام ١٩١٨م وعمره خمسة عشر عاماً ، واستمر فيها حتى نهاية الحركة عام ١٩٢٤م(٢) ، رغم انه اوضح فيما بعد انه لم يكن مقتنعاً تماماً بجدوى هذه الحركة وذلك بسبب موجات الإنهيار المتتالية في الواقع الإسلامي ، وحدة التغيير في المزاج النفسي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية .

لقد تاذى المسلمون كثيراً جراء سقوط الخلافة ، خاصة بعد "إسقاط عبد الحميد الثاني (١٩٠٩م) الذي اعتبر إجهاضاً لنظام الجامعة الإسلامية الذي دعا إليه وعمل له في محاولة لتجميع الدول الإسلامية مع الدولة العثمانية في تجمع باسم "دولة الخلافة" ، لمواجهة النفوذ الاستعماري الغربي الزاحف . وقد تحقق عام ١٩٠٨م إعلان الدستور العثماني ، إلا ان سيطرة التيار الطوراني وتغلبه على التيار الإسلامي في البيئة السياسية العثمانية ، وما ترتب على ذلك من محاولات لتنفيذ "الجامعة الطورانية" وتتريك العرب ... اوقع الصدام بين جناحي الامة "العرب والترك" (٣) ، فقام العرب يقاومون عوامل الفناء ، خاصة حين امتدت إلى اللغة العربية والكيان العربي..وهنا وقع الصدام الذي انتهى بالإنفصال.." (٤) ، ولهذا لا يستطيع المتعاطفون مع الدولة العثمانية ، الدفاع عن تصرفات

---

(١) حركة الخلافة انشاها محمد علي جوهر ، الذي كان له دور بارز في بث الوعي الإسلامي بين مسلمي الهند.وفي الدفاع عن الخلافة العثمانية باعتبارها رمزاً للإتحاد الإسلامي . وقد تعلم في إنجلترا ، وتوفي في لندن عام ١٩٣٣ اثناء حضور مؤتمر المفاوضات ، ودفن بجوار المسجد الاقصى في القدس" انظر: اليف الدين الترابي ، ابوا لاعلى المودودي - حياته ودعوته ، ص ٥٩ . وابو الحسن الندوي ، المسلمون في الهند ، ب - ط ، دار الفتح ، دمشق ، ١٩٦٢ ، ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

(٣) انور الجندي ، العالم الإسلامي والإستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ط١ ، دار المعرفة ، د-م ، ١٩٧٠م ، ص ٣٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

القيادة الطورانية ، التي اساءت بنزعتها "القومية" إلى الصبغة الإسلامية للدولة ، وإلى فكرة الجامعة الإسلامية .

وبسقوط الخلافة العثمانية يفقد المسلمون ، لأول مرة في تاريخهم ، "شرعية النظام السياسي" ، فبالرغم من ان الخلافة والقيادة السياسية للأمة الإسلامية ارتبطت بالعرب حتى سقوط الخلافة العباسية عام "٦٥٦هـ" ، إلا ان انتقالها إلى الترك ، لم يزعزع الوحدة السياسية التي قبلها العرب بقيادة الدولة العثمانية والقائمة على اساس واضح ، وهو انه يحمل لواء القيادة اقدر الأمم الإسلامية عليها (١) ، وقد قبل العرب بهذا الوضع إلى ان ظهرت البواعث القومية الطورانية ، والعربية على حد سواء ، فكانت من الاسباب الرئيسية لتفكك نظام الخلافة ، وظهور نمط الدولة القومية القطرية في العالم الإسلامي حتى زاد بفعل التجزئة على (٤٥) خمس واربعين دولة ، وهذا ما ساهم في تمزيق شراع الأمة ، وضرب "مفهوم الوحدة الإسلامية" والعربية في الصميم .

ورغم الوضع الذي وصلت إليه الدولة العثمانية في أواخر عهدها ، إلا انها بقيت تحظى بتاييد واسع في قلوب المسلمين في العالم ، ولعل ذلك يعود للصبغة الدينية لنظام الخلافة . والمتتبع لصدى سقوط الخلافة في الأدبيات العربية والإسلامية (٢) يلمس حجم الفاجعة التي اصابت الأمة الإسلامية بسقوطها . ولهذا كانت الحركات الإصلاحية الحديثة والمعاصرة إما لإصلاح نظام الحكم والإدارة في دولة الخلافة العثمانية من الداخل ، مثلما فعل جمال الدين الأفغاني والسلطان عبدالحميد الثاني ، او انها نشأت كرد فعل على سقوط الخلافة وضياع النظام السياسي الإسلامي. وهنا يتضح تماماً ان هذه المحاولات الإصلاحية وتركيزها على النظام السياسي "الخلافة" يعكس الأهمية الكبرى للخلافة والسلطة في العملية الإصلاحية على قاعدة "إن الله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن" .

---

(١) انور الجندي ، العالم الإسلامي والاستعمار ، ص ١٩ .
(٢) انظر : محمد محمد حسين : الإتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ج٢ ، ص٧ وما بعدها .

إن هذا التركيز على قضية الخلافة (١) لم يمنع بعض المفكرين من الهجوم عليها ونفي فكرة الخلافة والسلطة عن مضمون الإسلام ، وحصر مهمته في التوجيه الديني والاخلاقي كما فعل "علي عبدالرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦م) في كتابه "الإسلام واصول الحكم" عام ١٩٢٥م ، والذي دعا فيه إلى هدم نظام الخلافة كما قرر في نهاية كتابه بقوله :" لاشئ في الدين يمنع المسلمين ان يسابقوا الامم الاخرى في علوم الإجتماع والسياسة كلها ، وان يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه وان يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على احدث ما انتجته العقول البشرية وامتن ما دلت تجارب الامم على انه خير اصول الحكم ... فالدين الإسلامي -في نظره- برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبرئ من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة ... وان الخلافة ليست في شئ من الخطط الدينية ولا القضاء ولاغيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لاشأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا امر بها ولانهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع بها إلى إحكام العقل وتجارب الامم وقواعد السياسة ..." (٢) . إلا ان الثورة التي قامت ضد علي عبدالرازق وكتابه ، سرعان ما هدأت ، واخذت حركة الاصلاح منحى آخر مختلفاً عن تلك التي بدأت في أواخر

---

(١) لقد احدثت قضية الخلافة في العصر الحديث هزتين في الوسط الفكري والديني ، الاولى بعد إلغاء الخلافة العثمانية .عام ١٩٢٤،حيث ظهرت العديد من المؤلفات والمقالات حول إثبات الخلافة والدعوة إلى إعادتها ومنها "الخلافة والإمامة العظمى لمحمد رشيد رضا ، والنكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والامة ، للشيخ مصطفى صبري ، كما زخرت الصحف والدواوين الشعرية الصادرة في تلك الفترة بعشرات المقالات والقصائد التي تتحدث عن الخلافة وتدافع عنها وترثي لحال الامة بعد سقوطها ، ومن هؤلاء أحمد شوقي ، احمد محرم ، حافظ ابراهيم ، محمد رشيد رضا في مصر . ومولانا محمد علي جوهر "زعيم حركة الخلافة" ومحمد إقبال وابوا لاعلى المودودي في الهند.وسعيد النورسي "١٨٧٦م - ١٩٦٠م" واحمد جودت باشا "١٨٢٢م- ١٨٩٥م" ، والشاعر محمد عاكف آرصوي "١٨٧٣ - ١٩٣٦م" في تركيا . والامير شكيب ارسلان "١٨٦٩ - ١٩٤٦م" ، ورفيق العظم "١٨٧٦ - ١٩٢٥م" وعبدالقادر المغربي "١٨٦٧ - ١٩٥٦م" . اما الهزة الثانية والاعنف فقد كانت ذات طابع فكري اكثر منه سياسي وذلك عقب صدور كتاب "الإسلام واصول الحكم" لعلي عبدالرازق الذي انكر فيه الخلافة ودعا إلى هدمها ، وعلى راس من دخلوا معركة "الخلافة واصول الحكم" مع عبدالرازق ، الازهر وهيئة كبار العلماء ، ومحمد بخيت المطيعي في كتابه "حقيقة الإسلام واصول الحكم" ، مكتبة النصر المحمدية ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ، ومحمد الطاهر بن عاشور ، نقد علمي لكتاب الإسلام واصول الحكم، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٤ هـ ، انظر : محمد محمد حسين . المصدر السابق ، ص ٧ ، وفهمي جدعان ، اسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ط ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨١م ، ص ٣٤١ - ٣٤٤ ، ٥٦٨ - ٥٦٩ .

(٢) علي عبدالرازق ، الإسلام واصول الحكم ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٢٥م ، ص ١٠٣ .

العصر العثماني على يد الأفغاني ومحمد عبده ، ومنسجمة إلى حد كبير مع توجهات محمد رشيد رضا وافكاره التي حاول ان يجمع فيها بين الاسلام ومقتضيات العصر . وقد بلغت هذه المدرسة الاصلاحية ذروتها على يد حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م) في مصر ، وابي الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩م) في شبه القارة الهندية ، وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠م) في الجزائر . حيث انشا البنا (جماعة الاخوان المسلمين) عام ١٩٢٨م على قاعدة الاصلاح بمنظوره الشمولي ، وانشا المودودي "الجماعة الاسلامية" عام ١٩٤١م بعد ما مهد لها بالعشرات من المؤلفات والجهود السياسية والفكرية على امتداد شبه القارة الهندية ، وانشا عبد الحميد بن باديس "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" عام ١٩٣١م والتي كان لها دوراً طليعياً في التوجيه الوطني والاسلامي للشعب الجزائري وبناء الشخصية الجزائرية على قاعدة ثلاثية الابعاد "الاسلام ، العروبة ، الجزائرية" .

من هنا نستطيع القول انه وعلى الرغم من تجزئة العالم الاسلامي والعربي إلى عشرات الدول بشكل فسيفسائي ، واتجاه الأنظمة السياسية فيها إلى التغريب وبناء الدولة على النموذج الغربي سياسياً واجتماعياً بدرجات متفاوتة ، إلا أن الحركات الاسلامية والاصلاحية ، اتخذت طريقاً معاكساً تماماً ، وحملت شعار "العودة إلى الذات" وبناء الدول الاسلامية المعاصرة ونظام الحكم الاسلامي باسلوب لا يتناقض مع حقائق العصر ومقتضياته ، وهذا ما أوقع المجتمعات الاسلامية في حالة من "صراع الهوية" ، وافرز مجتمعات مشوهة في بنيتها الثقافية والاقتصادية والسياسية . وقد لعب الاستعمار وتيار التغريب في هذه المجتمعات الدور الأكبر في هذا التشويه الحضاري الذي اصاب الأمة في مقتل .

الاستعمار ومظاهر التشويه في المجتمعات الاسلامية

لقد كان القضاء على المؤسسات السياسية الاسلامية المتمثلة في الخلافة العثمانية ١٩٢٤م والدولة المغولية في الهند ١٨٥٧م ، من اكبر عمليات التشويه واخطرها التي اصابت المجتمع الاسلامي في صلب شخصيته الحضارية ، ففي تركيا حلت الجامعة الطورانية والعلمانية ، محل "الجامعة الاسلامية" وفي العالم العربي ،

حلت "الجامعة العربية" ونظام الدولة القطرية مكان الجامعة الاسلامية ، وفي الهند حكم المستعمر البريطاني البلاد بأسلوب حرم المسلمين من حقوقهم السياسية والثقافية والإدارية في اجهزة الدولة ، كما ألغيت المظاهر الاسلامية المتمثلة في القوانين والقضاء والتعليم والمناهج ، وظهرت المدارس التبشيرية والمراكز الثقافية المرتبطة بالحركة الاستعمارية (١) .

لقد كانت هذه الخطوة السياسية المقدمة الضرورية لعملية التغريب الشامل التي اتخذت مظاهر مختلفة في الشكل ودرجة الحدة ، ففي المناطق الاسلامية التي خضعت للمستعمر الفرنسي بلغت درجة التغريب حداً من العنف والصرامة ، كادت تقضي على المكونات الحضارية للشخصية الاسلامية والوطنية في تلك البلاد . كما حصل في الجزائر وسائر دول المغرب العربي والدول الاسلامية في إفريقيا . فحاول المستعمر الفرنسي تطبيق "سياسة الفرنسة الشاملة" على مستعمراته في المغرب العربي وافريقيا بشكل عام ، والجزائر بشكل خاص . ومن آثار هذه السياسة أن اللغة الفرنسية اصبحت اللغة الرسمية في العديد من البلدان الاسلامية في افريقيا . ولولا سياسة التعريب الصارمة التي اتبعتها الجزائر وسائر دول المغرب لقضي على اللغة العربية على الاقل في المحافل الثقافية والعلمية فيها . ولم تقف سياسة الفرنسة عند حد الثقافة والجنسية والمواطنة واللغة ، بل تجاوزت ذلك إلى الجانب الديموغرافي عبر سياسة التوطين ، والجانب العقائدي بتحويل عشرات المساجد إلى كنائس وكاتدرائيات(٢) . وكانت ردة الفعل تتمثل في العديد من الثورات التي اتخذت أشكالاً مختلفة ، إلا أن حركة "ابن باديس" كانت الأعمق والأشمل ، حيث ركزت أمام تهديد الفرنسة على معالم الشخصية الجزائرية الوطنية ، التي تتمثل في الانتماء إلى ثلاثية "الاسلام ، العروبة ، والوطن الجزائري" (٣) .

اما في المجتمعات الاسلامية التي خضعت للاستعمار الانجليزي ، فقد كانت سياسة

---

(١) اليف الدين الترابي ، ابو الأعلى المودودي حياته ودعوته ، ص ٧٦ .
(٢) شايف عكاشة ، الصراع الحضاري في العالم الاسلامي ، ط١ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٦ ، ص ١٣-١٦ .
(٣) تركي رابح ، دراسات في التربية الاسلامية والشخصية الوطنية ، ط١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٤١ .

التخريب والتشويه اقل حدة واكثر دهاءا . فلم تلجأ إلى الصدام المباشر كما حصل في الجزائر وسائر المستعمرات الفرنسية ، بل لجأت إلى التغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي الهادئ . فدعمت المدارس التبشيرية والجامعات والمعاهد العصرية التي تبنت النظام الغربي . وكانت اكثر تشجيعاً للنزعات الفكرية القلقة والدعوات المتمردة على الأصول الاسلامية ، مثل "تحرير المرأة ، قضية الاسلام واصول الحكم ، التركيز على الاصلاح التربوي والبعد عن الاشتغال بالسياسة ، إنكار الجهاد . وقد كانت الهند من اكثر المناطق تعرضاً للاثار المدمرة لهذه السياسة . فقد تم الغاء الحكم الاسلامي فيها (١) والقوانين والتشريعات والقضاء، ومناهج التعليم ولقد استطاع المستعمر الانجليزي ان يغير شخصية الأمة الحضارية والقانونية خلال قرن من التغيير الهادئ . وفي هذا المجال يقول المودودي : "والانجليز صرفوا مدة قرن كامل تقريباً في تبديل نظام البلاد القانوني ، فبدلوا نظام حياتها اولا شيئاً فشيئاً ، واعدوا رجالاً لا يتفكرون ولا يعملون إلا حسب نظرياتهم وافكارهم ، وعملوا عملاً متواصلاً على تغيير اذهان الناس واخلاقهم ونظامهم الاقتصادي، بنشر الأفكار وبتاثير السلطة والاستيلاء..."(٢) .

وهذه الحالة من الاستلاب الحضاري ، بلغت بالمجتمعات الاسلامية حداً من الاعياء والاحتضار ، حتى أن المودودي اطلق عليها وصف "الانقلاب والنكبة" ، فيقول "وليس هناك قطر واحد بعينه قد اصابته هذه النكبة ، ولا امة واحدة قد حاق بها هذا الخطر ، بل إن العالم الاسلامي كله يمر اليوم بمرحلة هذا الانقلاب الرهيب"(٣) . فاصبحت الأمة تقيس تراثها وتخضع ما لديها من القيم والاخلاق والنظم لمقياس الغرب ومعياره ، "لأن المقياس الصحيح للحق والصدق والاداب والاخلاق الانسانية والتهذب..هو الذي قدره الغرب لكل ذلك فيقيسون بهذا المقياس ما بايديهم من العقيدة والايمان"(٤) . ولقد ساهمت هذه الحالة من

---

(١) ابو الحسن الندوي ، المسلمون في الهند ، ص ٨٨-٩٥ ، وخليل عبد العال، جوانب من التراث الهندي ، ص ١٢٢ .
(٢) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ب-ط، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ ، ص ١٦٦ .
(٣) المودودي ، نحن والحضارة الغربية، ب-ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣، ص٤٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٩ .

اللامعيارية في ترسيخ تبعية العالم الاسلامي والعالم الثالث بشكل عام للغرب الراسمالي ثقافياً واقتصادياً . فأصبحت صورة الانسان في المفهوم الغربي الراسمالي "تعني المستهلك ثم لا شيء" كما يقول علي شريعتي ، فلم يعد يعرف الانسان بالنطق والفكر وحرية الاختيار وصناعة الصور الذهنية او الخلق والابداع ، بل "انه الانسان الذي يشتري فحسب"(١) وبهذا يكون هذا المفهوم المشوه للانسان في الثقافة الراسمالية قد انسحب على مفهوم الانسان في المجتمعات الاسلامية التي اغرقتها تجارة الكماليات والنزعة الاستهلاكية التي ترسخت بفعل نظرية اقتصاد السوق ، وسلوك الاستعمار الجديد الذي اتخذ طابعاً اقتصادياً مدعوماً بالقوة العسكرية ، الأمر الذي عزز من سياسة النهب الاقتصادي وعملية الإفقار لموارد العالم الاسلامي والمجتمعات الافريقية والآسيوية .

إن هذه النزعة الاحتكاريةفي الاقتصاد العالمي قد حولت العالم الاسلامي إلى مجرد افواه جائعة ، وإلى سوق رائجة لتجارة الراسمالي ، ومستهلك لبضائعه وصناعته ، بعد ما "جعلت دنيا اليوم حياتها وقفاً على توفير وسائل الانتاج"(٢).

الوضع الثقافي للمسلمين في الهند

لقد كانت "مشكلة الثقافة" والتعليم من اعقد المشاكل التي واجهها العالم الإسلامي ، فقد أحس المسلمون بمدى حاجتهم إلى توسع مجالات التعليم ، وتجديد الثقافة كعامل هام من عوامل النهضة ، (٣) وكانت الهند من اكثر البلدان التي عانى فيها المسلمون من آثار التخلف والأمية بعدما كانوا سادة البلاد وعلمائها منذ الفتح الإسلامي عام (٧١١م) . وقد تراوح الحكم الإسلامي فيها بين القوة والضعف ، إلى أن تم إسقاط الدولة المغولية الإسلامية عام ١٨٥٧م على اثر الثورة الكبرى ، والتي حمّل المستعمر الإنجليزي المسلمين مسؤولية

---

(١) علي شريعتي ، العودة إلى الذات ، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتا ، ط١، الزهراء للاعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ١٣٣ .
(٢) علي شريعتي ، الاسلام والانسان ، سلسلة نحو طلائع اسلامية واعية ، كتاب المختار ، ب-ط ، ب-ت ، ص ٢١ .
(٣) انور الجندي ، العالم الإسلامي والإستعمار ، ص ٣٥٣ .

اندلاعها . لهذا اعتمدت سياسة الإنجليز مع المسلمين في الهند على هذه المقدمة التاريخية ، ومن جهة أخرى منع المسلمين من العمل في مؤسسات الحكم الإستعماري الثقافية والتعليمية والحكومية والوظائف العامة ، مما افرز في نهاية المطاف "وضعاً متخلفاً" للمجتمع الإسلامي في الهند ، ساهم في دفعهم إلى الإبتعاد عن العمل السياسي واعتزال التعليم الغربي (١) . في حين تسلح الهندوس بالثقافة الغربية الحديثة وتقلدوا اغلب المناصب الثقافية والحكومية ، فضلاً عن تفوقهم على المسلمين في تعلم اللغة الإنجليزية (٢) ويعود هذا الوضع إلى العلاقة المبكرة التي جمعت الهندوس مع شركة الهند الشرقية البريطانية التي كانت تفضل الهندوس على المسلمين نتيجة لعدائهم لها منذ تاسيسها في منطقة البنغال (٣) . فقد كان المسلمون يتعاملون مع هذه الشركة من منطلق انها ذراع للحركة الإستعمارية .

وفي عام ١٨٣٥م اصبحت اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية بدلاً من الفارسية ، ولم يعن ذلك بالنسبة للهندوس سوى استبدال لغة اجنبية باخرى ، أما المسلمون فلم يسبق لهم أن تعرضوا لمثل هذه المحنة ، وفي القرن الثامن عشر كانت اللغة الاوردية قد حلت مكان اللغة الفارسية كلغة للشعر . (٤)

لقد قام المستعمر الإنجليزي بجانب محاولاته لخلق ثقافة إسلامية موالية له ، بمحاولة لشق الوحدة العقائدية ، والفكرية بين المسلمين ، وتجلى ذلك عبر تبنيه حركة "ميرزا غلام أحمد" مؤسس "القاديانية" الذي ادعى النبوة وزعم أن القرآن بشّر به لانه "أحمد" ، وكان اخطر ما دعت إليه هذه الحركة إلغاء الجهاد وما يتصل به من امر الإسلام ، واعتزالها عن حركة التحرير في الهند والعالم الإسلامي ، ووجوب طاعة أولي الامر - الإنجليز ،(٥) فهي بذلك وليدة السياسة

---

(١) ابو الحسن الندوي ، المسلمون في الهند ، ص ٨٨ - ٩٥ .
(٢) خليل عبدالعال ، جوانب من التراث الهندي ، ص ١٩٢ .
(٣) شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، ج ١ ، ترجمة محمد زهير السمهوري وآخرون ، سلسلة عالم المعرفة (٨) ، ط٢ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، ١٩٨٨ ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ .
(٥) محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي ، ط ١، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٥٧م . ، ص ٣٤ .

الإنجليزية التي اقلقتها الثورات والحركات الجهادية التي قادها العلماء والمجددون من امثال احمد بن عرفان الشهيد (ت ١٨٤٢م) وجمال الدين الافغاني (ت ١٩٠٧م) بعدما ادركت اهمية الباعث العقائدي والديني في تحريك الشعوب الإسلامية أو تسكيتها ، فلجات إلى توظيف "غلام احمد" لخدمة سياستها (١) . في بيئة اجتماعية وثقافية للعلماء والدعاة والمثقفين دور كبير في قيادتها ، نظراً لارتفاع نسبة الجهل والامية، وعدم مقدرة العامة على الإتصال بالمصادر الدينية بشكل مباشر ، لجهلهم باللغة العربية . وهذه السياسة من انجح وسائل المقاومة للدعوات الدينية والتي حاولت العديد من الانظمة الحاكمة في البلاد العربية والإسلامية تبنيها والتي اختزلت في مقولة مقاومة الدين بالدين .

اما في مجال التربية والتعليم فقد حرصت الحركة الإستعماريةعلى نشر المدارس الاجنبية والتبشيرية في بقاع العالم الإسلامي والإبتعاد بابنائه عن الإسلام واللغة العربية والتاريخ الإسلامي . وقدمت الحركة الإستشراقية كتباً حافلة بالتشكيك والهجوم على التراث والقيم الإسلامية والعربية (٢) ، فكانت النتيجة ان اصبح العالم الإسلامي بفعل سياسة التربية والتعليم والإعلام المرتبطة بالحركة الإستعمارية ومنهجها نسخة ناقصة عن المدنية الغربية ، وصورة شاحبة لها (٣) . ولقد برزت آثار هذه الصورة بعد مرحلة الإستقلال ، فقد حمل نزاع وجداني بين افراد جيل الإستقلال ، ذلك انه لما حيل بينهم وبين المستعمر ... وجدوا انفسهم فجاة بلاثقافة اخرى ولالغة اخرى ولا اسلوب من اساليب التفكير سوى تلك التي كانوا تعلموها في كلياته ومدارسه (٤) .

لقد احجم المسلمون في الهند عن دخول المؤسسات التعليمية التي اقامها الإنجليز على المناهج الغربية ، نتيجة لخوفهم من كل ما هو غربي ، الذي اقترن في ذهنهم بالمكر والخداع وحب السيطرة والإستغلال . لذلك تاخر المسلمون في

---

(١) محمد البهي ، المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .
(٢) انور الجندي ، العالم الإسلامي والإستعمار ، ص ٣٥٦ .
(٣) ابو الحسن الندوي ، نحن الان في المغرب ، ط١ ، مطبعة ندوة العلماء ، المجمع العلمي ، لكنهو ، الهند ، ١٩٧٨ ، ص ٢٥ - ٢٧ .
(٤) مصطفى الخالدي وعمر فروخ ، التبشير والاستعمار ، ط٥ ، المكتبة العصرية ، بيروت - صيدا ، ١٩٧٣ ، ص ١٥٥ .

الهند تاخراً واضحاً عن زملائهم في الوطن "الهندوس" ، مما لانزال نلمس آثاره إلى اليوم..." (١) . ويصف أبو الحسن الندوي هذه الحالة "بانها حرب إبادة معنوية اشد خطراً على الامة من حرب إبادة نسلية - إبادة الجنس - ، لانها تتعلق بصياغة الجيل وتكوين عقليته ومشاعره واخلاقه ومثله..." (٢) .

وامام هذه الظروف لجا المسلمون في الهند إلى الإنكفاء على الذات، فابتعدوا عن علوم العصر ودعموا إنشاء معاهد العلوم الإسلامية مثل معهد "ديوبند الكبير" ومدرسة "مظاهر العلوم" (٣)وهي معاهد اقرب في شكلها ومنهاجها إلى الازهر في مصر، فزادت بذلك من تعقيد مشكلة الثقافة لدى مجتمع المسلمين في الهند ، إلا أنها من جانب آخر ساهمت في إحياء ونشر التراث والعلوم الإسلامية واللغة العربية ، حيث حافظوا عليها كلغة للتاليف والعلم وما زالوا يسمون مدارسهم "المدارس العربية" . كما اصدروا العديد من الدوريات العلمية والإسلامية التي تدل على عنايتهم بالعربية (٤) .

وهناك في الجانب الاخر ، ظهرت الجامعات العصرية مثل "جامعة عليكره" التي اسسها "سيد احمد خان" المقرب من الإنجليز ، والذي قاد حملة لإحداث التقارب بين المسلمين والإنجليز ، واجتهد اجتهادات فكرية ودينية مخلة بالاصول العامة ، ومن هذه الجامعة نبعت فكرة القومية الإسلامية وحركتها مقابل القومية الهندية . ثم "الجامعة الملية الإسلامية" التي اسسها "مولانا محمد علي" بالتعاون مع صفوة من المثقفين انفصلوا عن "جامعة عليكرة" ايام حركة الخلافة ، واسسوا جامعة في السياسة والتعليم سنة ١٩٢٠م . ثم انتقلت إى "دلهي" . اما "الجامعة العثمانية" في حيدراباد فهي جامعة تدرس العلوم العصرية باللغة الاوردية ، لغة المسلمين ،

---

(١) عبدالمنعم النمر ، كفاح المسلمين في الهند، ب - ط ،مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٧ - ٢٨ .
(٢) أبو الحسن الندوي ، نحن الان في المغرب ، ص ٢٥ - ٢٧ ، بتصرف .
(٣) أبو الحسن الندوي ، المسلمون في الهند ، ص ٦٤ .
(٤) من هذه الدوريات "مجلة البيان" الشهرية الصادرة عن ندوة العلماء في لكنهؤ، وصحيفة الجامعة في كلكتا ، ومجلة الضياء الشهرية من لكنهؤ وقد انشاها مسعود الندوي ، ومجلة البعث الإسلامي ، لسان حال الدعوة الإسلامية في الهند ، وصحيفة الرائد الندوية الإسبوعية ، انظر : المصدر نفسه ، ص ٤٤ - ٤٥ .

ولغة الهند العلمية ، وقد عنيت بترجمة مختلف العلوم إلى الأوردية ، فقدمت خدمة عظيمة للمسلمين في الهند . واخيراً جاءت دار العلوم التابعة لندوة العلماء التي تأسست في لكنهو سنة ١٣١٢ هـ على يد "الشيخ محمد على المونكيري" وزملائه الذين خافوا على المسلمين من جمود المحافظين والمتطرفين ، ومن اعتزال العلماء عن الحياة ، وتخلفهم عن ركب الثقافة والعلم ، ومن العصبيات المذهبية والمشاجرات الفقهية ، فقاموا بتاسيس "ندوة العلماء" على مبدأ التوسط والإعتدال والجمع بين القديم الصالح والجديد النافع ، وبين الدين الخالد الذي لايتغير والعلم الذي يتطور ويتغير ، والجمع بين مذاهب اهل السنة وطوائفهم الذين لايختلفون في العقيدة ، والإيمان بان العلوم الإسلامية علوم حية نامية وان منهاج الدراسة خاضع لناموس التغيير والتجدد ، فيجب أن يتناوله الإصلاح والتجديد في كل عصر ومصر ، وأن يزاد فيه ويحذف ، بحسب تطورات العصر وحاجات المسلمين واحوالهم . وهي بذلك أمة وسطاً بين طرفي الجمود والجحود ، كما اعتمدت اللغة العربية كلغة حية واهتمت بالتاريخ الإسلامي بشكل واضح(١) .

وهنا نستطيع القول أن الوضع الثقافي والفكري كانت تتقاسمه ثلاث تيارات رئيسية :

١ - تيار المحافظة والتقليد ، وتمثله مدرسة مظاهر العلوم ، ومعهد ديوبند .

٢ - تيار التغريب ، ويمثله سيد احمد خان وجامعة عليكره .

٣ - التيار المستنير "تيار الأصالة والمعاصرة" ، وتمثله مدرسة دار العلوم - ندوة العلماء في لكنهؤ ، ومن اشهر رموزها "ابو الحسن الندوي" والجماعة الإسلامية بقيادة المودودي ومحمد إقبال . ويجمع هؤلاء جميعاً هاجس "الدعوة إلى الإسلام باسلوب ومنهج العصر . ويميز المودودي عنهم استخدامه لأداة "التنظيم السياسي الإسلامي" في الدعوة والإصلاح والتغيير ، كما انه يعطي مساحة اوسع للفكر السياسي من زميله الندوي . وهذا سر انفصال الندوي في الأربعينات عن حركة المودودي ، وانشغاله في الدعوة والتاليف والتجوال في العالم الإسلامي بصورة فردية والتعليم في مدرسة دار العلوم ، ورغم إقراره

---

(١) ابو الحسن الندوي ، المصدر نفسه ، ص ٦٦ - ٦٩ ، بتصرف .

باستاذية المودودي وريادته الفكرية وبانه كان الأوسع انتشاراً والأكثر تاثيراً في الاجيال المعاصرة في العالم الإسلامي . وفيه يقول : "إنني لا اعرف رجلاً اثر في الجيل الإسلامي الجديد فكرياً وعلمياً مثل تاثير الراحل العظيم - المودودي - لافي العمق ولافي السعة ...فقد قامت دعوته على اسس علمية اعمق وامتن من اية دعوة سياسية اخرى ..."(١) .

أبو الأعلى المودودي - مولده ونشأته

ولد ابو الاعلى المودودي عام (١٣٢١ هـ) ، الموافق عام ١٩٠٣م بمدينة "اورنك اباد" إحدى مدن ولاية "حيدر اباد الدكن" الإسلامية في جنوب الهند (٢) في بيت معروف بالعلم والورع ، عريق في الامجاد ، يرجع نسبه إلى جد الاسرة المودودية ، قطب الدين مودود جشتي،شيخ الطريقة الجشتية التي ازدهرت في القرن السادس الهجري في منطقة "هرات" في افغانستان" (٣) . وتذكر بعض الروايات ان سلسلة نسبه ترجع إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما ،وان المودودي نفسه اكد هذه الرواية عام ١٩٣٢م (٤).

فقد هاجر احد فروع الإسرة المودودية إلى الهند في اواخر القرن العاشر الهجري ، وهو الشيخ "ابوالأعلى المودودي" الجد الاعلى للإمام المودودي المعاصر الذي يحمل نفس الإسم ، وتنقلوا بين بعض المدن الهندية إلى ان استقر والد

---

(١) ابو الحسن الندوي ، كلمة رثاء عجلى ، مجلة المجتمع ، السنة ٨ ،العدد ٤٥٩ ، ١٩٧٩ ، ص ٣٤ - ٣٦ ، وحول تفاصيل الخلاف الفكري بينهما ، أنظر نقد الندوي لكتاب "المصطلحات الأربعة في القرآن" ومآثر نظريات المودودي ، في كتابه الشهير ، التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات أبي الاعلى المودودي والشهيد سيد قطب ، ط٣ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨١ .

(٢) اليف الدين الترابي ، المودودي - حياته ودعوته ، ص ٣٧ ، ١٢١ ، سمير عبد الحميد ابراهيم ، ابو الاعلى المودودي - فكره ودعوته ، ب - ط ، دار الانصار ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٩ ، ومصطفى الطحان ، القيادة في العمل الإسلامي ، ج٢ ، ب - ط ، دار الوثائق ، الكويت ، ١٩٨٥ ، ص ١٧٨ ، وأحمد ادريس ، أبو الاعلى المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ب - ط ، دار بوسلامة ، تونس ، - ١٩٧م ، ص ٢٢ ، وفتحي يكن ، الموسوعة الحركية ، ج١ ،ط٢ ، دار البشير ، عمان ، ١٩٨٣ ص ١٣ .

(٣) خليل الحامدي ، الداعية المجاهد أبوالأعلى المودودي ،مجلة الأمة ،السنة١ ، العدد ٩ ، ١٤٠١ هـ ، ص ٥٤ .

(٤) اليف الدين الترابي ، ابوالأعلى المودودي - حياته ودعوته ، ص ١١٦ .

"الإمام المودودي" في مدينة "اورنك اباد-الدكن" في حيدر أباد جنوب شبه القارة الهندية (١) .

من المؤكد ان اصل الاسرة المودودية من جزيرة العرب ، "فمن شبه الجزيرة العربية إلى افغانستان إلى الهند ، وبعد ذلك إلى باكستان ، كانت رحلة الاسرة عبر الاوطان،ومن العربية إلى الفارسية إلى الاردية كانت رحلة الاسرة عبر اللغات..ففي نسب المودودي وفي وطنه تتمثل عالمية الإسلام ، التي تحتضن الاجناس والاوطان والقوميات" (٢) .

إن هذه الرحلة لاسرة المودودي تمثل نموذجاً حياً لحالة التماهي والتمثل الثقافي والاجتماعي الذي شهده العالم الإسلامي اثناء مرحلة الفتوحات ، والإنفتاح على الحضارات الاخرى . وقد بلغ هذا الوضع ذروته في العصر العباسي عبر الترجمات واختلاط الإنساب واستقرار الفاتحين في الامصار . ولعله من المفارقة ان يكون سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)م هندي الاصل (٣) ، بينما المودودي عربي الاصل .

أسرته

والد الإمام المودودي هو سيد احمد حسن المودودي ، ولد في مدينة دلهي عام ١٢٦٦ هـ/ ١٨٥١م ، وكان احد طلبة جامعة عليكره ، وهي في طورها الاول ، والتي تعرف اليوم "بالجامعة الإسلامية بعليكرة" ، ولكنه لم يكمل دراسته في تلك الجامعة لانها تدرس الثقافة الإنجليزية الإستعمارية ، وكان المسلمون الهنود يحاربون تلك الثقافة ، ويمنعون ابنائهم من الذهاب إلى معاهدها (٤) .

ولهذا واجهت فكرة إرسال "والد" المودودي إلى الجامعة معارضة شديدة ، انتهت

---

(١) اليف الدين الترابي ، ابو الاعلى المودودي -حياته ودعوته ، ص ١١٦ .
(٢) محمد عمارة ، أبوالاعلى المودودي والصحوة الإسلامية ، ب - ط ، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٢٩ .
(٣) انظر مناقشة هذه القضية في : عبدالله الخباص ، سيد قطب الاديب الناقد، رسالة ماجستير مطبوعة ، ط١ ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، ١٩٨٣ ، ص ٧٩ .
(٤) خليل الحامدي ، الداعية المجاهد ، ص ٥٤ .

باستدعائه إلى "دلهي" ومنها إلى "إله اباد"، حيث درس المحاماه، ثم عمل معلماً، ومحامياً فيما بعد (١) . وفي سنة ١٣٢٢ هـ ترك العمل وانعزل في بيته متفرغاً للأذكار والأوراد والرعاية بالنفس ، وفي هذه الفترة ولد له "ابو الأعلى المودودي(٢) . ثم عاد للعمل في المحاماه إلا انه لم يستطع ان يوفق بين اخلاقياته ومبادئه وبين هذه المهنة . فتفاقمت ازمته المادية وساءت حالته الصحية ، فترك العمل واستقر في مدينة "بهوبهال" حيث كان ابنه الأكبر "سيد أبومحمد" مديراً لهيئة البلدية فيها . وهناك اصيب بالشلل الذي لازمه حتى وفاته عام ١٣٣٩/١٩٢٠م (٣) .

لقد كانت هذه الفترة شديدة القسوة على ابي الأعلى المودودي ، فقد حفرت الأيام آثارها على صفحات قلبه وعقله ، حتى انه كتب عنها يقول : "ومرت الأيام بطيئة ومعها كانت قناديل الأمل تخبو رويداً رويداً، وبدات حقائق الحياة المرة تكشف طعمها ، وعلمتني تجارب سنة ونصف درساً مفيداً ، وهو انه لاسبيل للإنسان سوى الكفاح من أجل لقمة العيش ، ولقد وهبني الله ملكة الكتابة... ومن هنا قررت ان اجعل من قلمي وسيلة للرزق" (٤) .

اما والدته فهي السيدة "رقية بيغم" من أسرة ترجع في نسبها إلى اتراك ما وراء النهر . ووالدها "ميرزا قربان علي بيك خان" ، كان شاعراً واديباً ورئيساً لتحرير جريدة "مخزن الفوائد" إحدى الصحف القديمة باللغة الأوردية . وقد كانت الزوجة الثانية لوالد المودودي ، وانجبت "ابو الخير المودودي" (١٩٠٠م) ، الذي رافق ابي الأعلى في دراسته وعمله وهجرته إلى باكستان،إلى أن توفي عام ١٩٧٩م في لاهور ، قبل وفاة شقيقه ابي الأعلى بأقل من شهر . وقد عاشت منذ وفاة زوجها عام ١٩٢٠م مع ابنائها ، وهاجرت معهم من الهند إلى باكستان إلى ان توفيت عام ١٩٥٨م (٥) .

---

(١) سمير عبدالحميد ابراهيم ، المودودي - فكره ودعوته ، ص ٨ .
(٢) خليل الحامدي ، الداعية الجاهد ، ص ٥٤ .
(٣) اليف الدين الترابي ، المودودي - حياته ودعوته ، ص ١١٨ .
(٤) سمير عبدالحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٩ ، واحمد ادريس ، المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ص ٢٦ .
(٥) الترابي ، المودودي - حياته ودعوته ، ص ١١٨ .

اما بقية اخوته من زوجة ابيه الاولى فهم اربعة ،"سيد ابومحمد المودودي" ، وابوالقاسم المودودي ، والثالثة توفيت في طفولتها ، اما الرابعة فقد عاشت وتزوجت ، إلا اننا لانكاد نعرف عنهم شيئاً ، ويبدو انه لم يكن لهم أثر يذكر في حياة المودودي،على عكس "شقيقه ابوالخير" الذي كان له اثر كبير على المودودي حتى آخر ايامه ، فقد كان يقرأ كل ما يكتبه ابو الاعلى بعناية وأحياناً يكتب إليه ملاحظاته ، إلا انه لايعجبه دخول المودودي في مجال السياسة . (١) وهذا النزوع إلى الإبتعاد عن السياسة ، هي صفة عامة ساهم الإنجليز بشكل رئيسي في غرسها في نفوس عامة المسلمين في الهند .

تعليمه وثقافته ونشاطه الصحفي

لقد نشا المودودي في اسرة معروفة بالعلم عريقة في الاداب والمعرفة ، لذلك حرص والده على تربيته تربية دينية وتقويم لغته (١) . فتولى تدريسه بنفسه واختار بعض الاساتذة لهذا الغرض ، وبهذا يكون المودودي قد تلقى دراسته الاولى في البيت ، فدرس القرآن والحديث والفقه واللغة العربية والفارسية ، حتى التاسعة من عمره ، كما درس خلال هذه الفترة الكتب الإبتدائية في الصرف والنحو والادب العربي (٣) ، "وقد كان لهذه البيئة التي نشا فيها اثر واضح في تكوين شخصيته وتشكيل ذهنه إلى حد بعيد" (٤) . فقد تشرب خلالها منظومة القيم والاخلاق والقدرة على التمييز والحكم على الاحداث رغم صغر سنه . ولعل هذا يعود إلى أن" حجم المعرفة والتربية التي تلقاها في مدرسة ابيه البيتية يفوق بكثير ما تلقاه اقرانه المنتظمون في المدارس (٥) .

التحق المودودي بالمدارس النظامية في التاسعة من عمره ، وفي عام ١٩١٤م اجتاز امتحان الصف "مولوي" في المدرسة الفوقانية باورنك اباد ، وهو يشمل

---

(١) اليف الدين الترابي ، المودودي - حياته ودعوته ، ص ١٢١ .
(٢) سمير عبدالحميد ، المودودي - فكره ودعوته ، ص ٩ .
(٣) اليف الدين الترابي ، المودودي - حياته ودعوته ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .
(٤) احمد إدريس ، ابوالاعلى المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ص ٢٢ - ٢٣ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

المواد الحديثة للثانوية والمواد الدينية والمنطق والفقه والحديث ، وكان يقوم بتدريس هذه العلوم نخبة من المتميزين بثقافتهم العربية . ثم انتقل إلى "دار العلوم" في حيدر اباد ، والتحق بصف "المولوي العالم" (١) ، واستمر في دراسته إلى ان انقطع عنها بعد ستة اشهر من بدايتها بعد ان بلغه إصابة والده بالشلل ، حيث لازمه إلى ان توفي عام ١٩٢٠م . وقد كان مرض والده قد اجبره على العمل مبكراً ، فدخل سنة ١٩١٨م حقل الصحافة مع شقيقه "ابي الخير" الأمر الذي دفعه إلى دراسة اللغة الإنجليزية (٢) ولم يكن إلى هذا التاريخ قد اتجه إلى دراستها ، فقد اتجهت دراسته سابقاً إلى اللغة العربية والفارسية والأوردية وفي هذه اللغات يكمن تراث الإسلام (٣) . وبذلك مكنته دراسة الإنجليزية من الإطلاع على مصادر التاريخ والفلسفة والسياسة وعلم الإجتماع والحضارة والأديان والمقالات العلمية . وهذا الإطلاع على الثقافة الغربية الحديثة ،هو الذي مكنه فيما بعد من نقد الحضارة الغربية . إن عمل المودودي في الصحافة ، اعطاه فرصة لتثقيف نفسه ثقافة إسلامية وعالمية مركزة فقد قرا امهات الكتب الإسلامية والعربية في الفترة الممتدة من (١٩٢١ - ١٩٢٨) م ، وخلال هذه الفترة ظهر اول مؤلف للمودودي وهو "الجهاد في الإسلام" عام ١٩٢٨م ، ليكون مؤشراً ومنعطفاً لحياته فيما بعد ، فقد اعتزل العمل الصحفي على اثر هذا الكتاب ، وقرر ان يعتكف لاستيعاب العلوم والمعارف التي تمكنه من الإنطلاق بقوة في سبيل الفكرة الجديدة التي آمن بها وهي "الدعوة للإسلام" ، ويقول المودودي عن هذه الفترة : "أفرغت من عام (١٩٢٩-١٩٣٢) م العديد من خزانات الكتب والمراجع في ذهني ، استعداداً للمهمة الجديدة ، مهمة الدعوة إلى الإسلام في عصر مليئ بالأفكار والتيارات ، يفرض على الداعية ان يتزود بزاد علمي شامل وان يحظى بعصا البرهان يتوكا عليها..."(٤) .

ومع نهاية هذه المرحلة يكون المودودي قد انتهى من مرحلة التثقيف الذاتي

---

(١) امتحان "المولوي العالم" ، يوازي الليسانس ، انظر : سمير عبدالحميد ، المودودي - فكره ودعوته ، ص ٩ .
(٢) اليف الدين الترابي ، المودودي - حياته ودعوته ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .
(٣) محمد عمارة ، المودودي والصحوة الإسلامية ، ص ٣٠ - ٣١ .
(٤) خليل الحامدي، الداعية المجاهد (٢)، مجلة الأمة، السنة١، عدد١٠، ١٤٠١ هـ ، ص ٧٣ .

التي استمرت أربع سنوات ، والتي بدأ خلالها جهوده في العمل الإسلامي المكثف ، عبر التأليف ، وإنشاء صحافة خاصة به تمثلت في مجلة "ترجمان القرآن" التي أصبحت منبراً حراً ومستقلاً لنشر أفكاره ، وخلال الفترة من (١٩١٨ - ١٩٢٠) م ، عمل المودودي في عدة صحف يومية وأسبوعية وشهرية (١) ، قبل أن يقرر اعتزال الصحافة والاعتكاف على تثقيف نفسه ، وقد قام خلال نفس الفترة بإعداد بعض الأبحاث والترجمات من الإنجليزية والعربية إلى الأوردية في مجال الفلسفة والتاريخ ، ومع نهاية مرحلة التثقيف الذاتي ، كان قد حدد أهدافه وعرف ماذا يريد في المرحلة المقبلة ، فكان عام ١٩٣٢م ، نقطة الإنطلاق الحقيقية نحو الإصلاح وبناء المجتمع الإسلامي المنشود ، وقد حرص في نفس العام على تحقيق "الإستقلال الصحفي والفكري" من خلال امتلاكه مجلة "ترجمان القرآن" (٢) التي نشر على صفحاتها الجزء الأكبر من انتاجه الفكري حتى وفاته عام ١٩٧٩م ، فيما بقيت بعد ذلك المنبر الفكري الرئيسي للحركة الإسلامية في باكستان ، وقد تميزت منذ البداية بالقوة والرصانة والبعد عن الأسلوب التجاري في العمل الصحفي ، إذ هي مجلة فكرية ذات أهداف رسالية ، على رأسها تقف الأهداف الرئيسية للمودودي في تلك الحقبة ، وهي بناء الأفكار وتزكيتها وتصحيح التصورات وتأصيل المفاهيم . وقد كان هذا التركيز على الأفكار والمفاهيم والتصورات ، نتيجة لغياب صورة الإسلام الحقيقية عن الأجيال الشابة ، بفعل سياسة التغريب والتجهيل التي اتبعها المستعمر في شبه القارة الهندية بشكل خاص وسائر العالم الإسلامي بشكل عام .

لقد وضع المودودي على صفحات "ترجمان القرآن" خلاصة فكره السياسي والديني والاجتماعي ، كما وجه من خلالها سهام النقد للحضارة الغربية الحديثة ، وعالج العديد من القضايا المحورية والكلية وفق منهجه في ترتيب الأولويات ، ومنها

---

(١) من هذه الصحف ، "المدينة ، التاج الأسبوعية ، تاج اليومية ، ورئيساً لتحرير جريدة "المسلم" الصادرة عن (جمعية علماء الهند) حتى عام ١٩٢٣ ، ورئيساً لتحرير جريدة "الجمعية" عام ١٩٢٤ الصادرة عن نفس الجمعية ، وبقي فيها إلى أن قرر اعتزال الصحافة عام ١٩٢٩ والتفرغ للقراءة وإعداد نفسه لمهمة الدعوة .
انظر : أليف الدين الترابي ، المودودي ، حياته ودعوته ، ص ١٢٧ - ١٢٨ ، وسمير عبد الحميد ، المودودي - فكره ودعوته ، ص ١٠ .
(٢) أحمد إدريس ، المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ص ٣٧-٣٨ .

قضية القومية ، التحرر والإستعمار (١) ، الرسالة الاجتماع العائلي ، المرأة ، وقد استمر في مرحلة تاصيل المفاهيم والتعريف بالإسلام باسلوب عصري جذاب ، حتى عام ١٩٤١م ، حين قرر إنشاء "الجماعة الإسلامية" .

خلال هذه الفترة ، التقى المودودي، شاعر الهند الكبير "محمد إقبال" ففي عام ١٩٣٧ ، كانت شهرة المودودي قد عمّت اوساط المثقفين المسلمين وبلغت محمد إقبال ، فوجه إليه دعوة لمقابلته في مدينة لاهور ، حيث اقترح عليه ان يهاجر من حيدر اباد إلى البنجاب ، فوافق المودودي على أن تكون إقامته في قرية "دار الإسلام" (٢) قرب مدينة "بتانكوت" ليشرف على المركز الإسلامي الذي سينشا هناك لتاليف الكتب وبيان اوجه النظام الإسلامي وإعداد الرجال الذين يصلحون للقيادة المسلمين فكرياً وعلمياً ، ولم يمض على هجرة المودودي إلى دار الإسلام إلا شهر وبعض ايام حتى توفي محمد إقبال عام ١٩٣٨م فكتب في رثائه يقول :"فقدت أكبر سند لي في الدنيا بموت الدكتور محمد إقبال" (٣) .

لم تدم تجربة "دار الإسلام" طويلاً ، لخلاف نشب بين المودودي - الناقد المتمرد - وصاحب الوقف الذي اقيمت عليه الدار، الذي كان ينتمي إلى حزب الرابطة الإسلامية ، حيث طلب الاخير من المودودي الكف عن التدخل في السياسة، وعن توجيه النقد لحزب الرابطة ، وهنا كان الخلاف الذي ترك المودودي على اثره دار الإسلام ونزح إلى لاهور ، حيث عمل محاضراً في كلية الدراسات الإسلامية عام ١٩٣٩م . وعمل بها عاماً كاملاً (٤) . ونستطيع القول ان هذه المرحلة التي استمرت من عام (١٩٣٢-١٩٤١) قد عمل خلالها المودودي بصورة شبه فردية ومركزة على تصحيح المفاهيم وتهذيب الافكار ونشر الوعي الاسلامي بين فئات المجتمع ، فكتب والف حول الدولة ، والحكومة ، ومنهجية التغيير ، والاسرة والمرأة والحجاب ، والقومية والاستعمار وقضايا التحرر ..إلا انه شعر في عام ١٩٤١ أن التغيير بهذا

---

(١) حول هذه المواضيع : انظر :حسن عيسى عبد الظاهر، أبو الاعلى المودودي وجهاد نصف قرن في الاسلام ، مجلة الدوحة ،السنة ٢ ،العدد ٤٧ ، ١٩٧٩ ، ص ٢٤-٢٥ .
(٢) اليف الدين الترابي ،المودودي - حياته ودعوته، ص ١٣١-١٣٢ ، واحمد إدريس ، المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ص ٤٠-٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٣١-١٣٢ .
(٤) احمد إدريس ، المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ص ٤٣-٤٤ .

الاسلوب لن يستكمل شروطه ، على عظم النتائج التي حققها على الصعيد الفكري والنظري مالم يحدث تغيير" جذري" واضح في المجتمع نحو الهدف المنشود ، وهو الدولة والحكم بالنظام الاسلامي . فكانت الخطوة التالية تاسيس الجماعة الاسلامية عام ١٩٤١ إحدى اهم واكبر الحركات الاسلامية المعاصرة .

لقد إكسب العمل بالصحافة ، ابا الاعلى المودودي ، خبرة واسعة وكفاءة نادرة في التعامل مع الافكار الاخرى ، في إطار مجتمع لا يسمح بتكرار التجارب الاصلاحية في البيئات الاخرى بنفس المنهج والخطوات . ففي حين بدا المودودي من نقطة الاصلاح الفكري والتنظير الايديولوجي واستمر بها حتى انشاء الجماعة الاسلامية عام ١٩٤١ ، نجد حسن البنا في مصر يبدأ عام ١٩٢٨ عملية الاصلاح بالتنظيم والتربية والاعداد الحركي، رغم تطابق الحركتين في المناهج والاهداف . ولعل ما يبرر هذا هو التباين في البيئات الاجتماعية والسياسية ، وخصوصية كل من البنا والمودودي ، فكرياً وتربوياً . ولذلك لا يمكن تبرير هذا الانتظار الطويل الذي احتاجه المودودي ليعلن عن ولادة الجماعة الاسلامية ، إلا ضمن إطار الخصوصية القطرية للمجتمع الهندي من جهة ، وخصوصية التربية الشخصية لأبي الاعلى المودودي نفسه من جهة أخرى .

لقد غير العمل في حقل الصحافة والكتابة جانبا من افكار المودودي وقناعاته ، في حين عمل على تثبيت جوانب والقناعات اخرى لديه . فالحقل الذي دخله مبكراً هو حقل الصحافة الملتزمة بالقضايا الاسلامية والوطنية ، فاجتمع له في هذه المرحلة ، صغر السن ، والعمل الجاد ، والفرص العديدة لبناء نفسه فكرياً وثقافياً ودينياً ، مما كون لديه مرجعية معرفية ضخمة كما انها خلقت له الدافعية للدخول إلى حقل التاليف والكتابة الفكرية مبكراً ، فكشفت عن جوانب "العبقرية مبكرة ، وشخصية متنوعة المواهب. ودقة في تحديد الأولويات"(١) ومن نفس هذا الباب دخل المودودي ميدان العمل السياسي والوطني ، فعمل في صفوف حركة الخلافة وفي مختلف مظاهر العمل الوطني العام ، كما تراس أو اشترك في تحرير خمس صحف سياسية اسلامية في

---

(١) مصطفى الطحان ، القيادة في العمل الاسلامي ، ص ١٧٣-١٧٤ .

اخطر مرحلة من تاريخ الهند ، وهو ابن العشرين سنة (١) .

وكانت نقطة الانعطاف الكبرى في حياته وتفكيره واهتماماته ، هي سلسلة المقالات التي نشرها في الصحافة الاسلامية الهندية ، حيث تصدى فيها لتوضيح مفهوم الجهاد في الاسلام . والرد على افتراءات وشبهات الهندوس ، حيث بلغت اكثر من عشرين مقالة .

إن اثر العمل الصحفي والكتابة واضح على شخصية المودودي الفكرية والسياسية والحركية . ولكنه ليس من النوع الذي ياسره بريق العمل الصحفي ، ولذلك فإن ثباته وعدم خضوعه للاغراءات المادية ، جعلت من عمله ، مصدراً للتعب والقلق والعوز ، بل وقادته إلى السجن في بعض الأحيان .

انتاجه الفكري ومؤلفاته

لقد مر المودودي في عدة مراحل واضحة المعالم في حياته ، سواء على الصعيد الذاتي أو الصعيد الموضوعي والسياسي . وكان لكل مرحلة اثر متميز وبصفة خاصة على مسيرته الحياتية والفكرية والسياسية . ولهذا فإنه من الصعوبة بمكان أن يعرض انتاجه الفكري عرضاً سردياً بعيداً عن خصوصيته المكانية والزمانية . واهم هذه المراحل هي المرحلة الهندية وتقسم إلى عدة مراحل فرعية متميزة ، والمرحلة الباكستانية أو ما بعد الدولة والتي استمرت حتى وفاته عام ١٩٧٩ .

المرحلة الهندية

تقسم هذه المرحلة إلى المراحل الفرعية التالية :

١ - مرحلة النشاط الصحفي من (١٩١٨-١٩٢٩) .

٢ - مرحلة الاعتكاف على التثقيف الذاتي (١٩٢٩-١٩٣٢) .

٣ - مرحلة العمل الفكري الفردي في مجلة ترجمان القرآن (١٩٣٢-١٩٤١) .

---

(١) مصطفى الطحان ، القيادة في العمل الاسلامي ، ص ١٧٦ .

٤ - مرحلة بداية العمل الاسلامي المنظم وتاسيس الجماعة الاسلامية والتركيز على اعداد كوادرها وبنائها فكرياً واخلاقياً (١٩٤١-١٩٤٧) .

في المرحلة الأولى من حياته الهندية ، بدأ المودودي نشاطه الفكري والأدبي مبكراً . وكان باكورة كتبه وبحوثه هو كتاب "الجهاد في الاسلام"(١) الذي رد فيه على الشبهات التي اثارها غاندي حول نظرية الجهاد ، وعنوان هذا الكتاب يكشف عن بعض جوانب التكوين النفسي والفكري للمؤلف ، وعن طبيعة النشاة الدينية والاجتماعية التي تعرض لها في المحاضن الثقافية والدينية والأسرية التي تدرج فيها . هذا فضلاً عن العديد من الأبحاث البسيطة والترجمات التي قام بها المودودي قبل عام ١٩٢٨ ومنها كتابه (مصدر قوة المسلم) الذي انجزه عام ١٩٢٥ . وترجمة كتاب "مجازر اليونانيين في سمرنا" عن اللغة الانجليزية إلى الأوردية . وترجم كتاب "الاسلام والاصلاح" للشيخ عبد العزيز جاويش عام ١٩١٦ . وكتاب قاسم امين تحرير المراة" إلى الاوردية ، عام ١٩١٩(٢) . ووضع في نفس الفترة كتاب (النشاطات التبشيرية في تركيا) ، (الاخلاق الاجتماعية وفلسفتها) عام ١٩٢٤ ، وفي عام ١٩٢٩ وضع كتاب "مسالة اللباس"(٣) ، وخلال فترة الاعتكاف على القراءة في المكتبة العثمانية في حيدر اباد ، (١٩٢٩-١٩٣٢) اصدر العديد من الأبحاث على هامش مهمته الأساسية ومن هذه الكتب :

١ - تاريخ السلاجقة ١٩٣٠ .
٢ - تاريخ الدكن السياسي ١٩٣١ .
٣ - الدولة الاصفية ١٩٢٨ .
٤ - ترجمة الأجزاء المتعلقة بالفاطميين من تاريخ ابن خلكان إلى الاوردية عام ١٩٢٩
٥ - ترجمة الأسفار الأربعة للشيخ صدر الدين الشيرازي في الفلسفة عام ١٩٣١(٤) .

وفي نهاية هذه المرحلة عام ١٩٣٢ ، تولى إدارة وتحرير مجلة ترجمان القرآن الشهرية وظل يصدرها حتى وفاته عام ١٩٧٩م(٥) .

---

(١) لقد وصف محمد اقبال هذا الكتاب فقال : "لم يمر امام نظري مثل هذا الكتاب العلمي الجامع الذي عن هذا الموضوع في اللغة الاوردية.." انظر : سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ١٧٣ ، ٢١٨ .
(٢) اليف الدين الترابي ، أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته ، ص ٢٥٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٢٧-١٢٨ ، ٢٥٧ .

وقد اصدر في الفترة (١٩٣٣-١٩٣٧) العديد من الكتب التي اصبحت تتميز بالعمق والرصانة الفكرية والادبية . ومنها :

١- نحن والحضارة الغربية
٢-الحجاب .
٣- الحضارة الاسلامية اسسها ومبادئها
٤- اسس الاقتصاد بين الاسلام والنظم المعاصرة .
٥- الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة
٦ - مشكلة الجبر والقدر .
٧- مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة .
٨- ملكية الارض في الاسلام
٩- حركة تحديد النسل
١٠-في محكمة العقل التوحيد الرسالة ، الاخرة (١) .
١١-حقوق الزوجين
١٢-مبادىء الاسلام .
١٣-الربا ، الذي كتب بعض فصوله عام ١٩٣٧ ، وبعضها عام ١٩٤٨ واكمله سنة ١٩٥٠(٢) .

بعد وفاة محمد اقبال - رمز التيار الاسلامي في الهند إلى ذلك الحين - عام (١٩٣٨م) زادت الحاجة إلى المودودي ليملأ الفراغ الفكري والسياسي الذي تركه إقبال بعد رحيله (٣) فبدا الكتابة حول الوضع السياسي للمسلمين في الهند وموقعهم في المستقبل السياسي للبلاد ، وركز نقده على سياسة حزب المؤتمر وحكوماته المحلية ، وايديولوجية الحزب القائمة على ثلاثية "القومية الهندية الموحدة" ، وعلمانية الدولة ، وديموقراطية النظام السياسي ، كما وجه النقد إلى (جمعية علماء الهند) المسلمين التي وقفت إلى جانب حزب المؤتمر . وقد قامت الصحافة الإسلامية في البلاد بإعادة نشر الحلقات المسلسلة التي كتبها بهذا الخصوص ، ثم طبعت فيما بعد في كتابين مستقلين :

١ - المسلمون والصراع السياسي الراهن ، ج١ ، ج٢ ، عام ١٩٣٧م .

---

(١) اليف الدين الترابي ، ابو الاعلى المودودي حياته ودعوته ، ص ١٢٩-١٣٠ ، وسمير ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢١٨-٢١٩ .
(٢) محمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٧٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧ - ٣٨ .

٢ - المسألة القومية ، أو الأمة الإسلامية وقضية القومية ، ١٩٣٨م (١) .

وقد كان لهذه المقالات أثر واضح في تحصين المسلمين من أيدولوجية حزب المؤتمر ، والذوبان كأقلية دينية في المجتمع الهندوسي ، وهذا ما أكده السيد شريف الدين بيرزاده ، لأنه في ظل القومية الهندية الموحدة سيكون "ثمة صوت اسلامي واحد مقابل اربعة أصوات هندوسية" (٢) .

وفي السنوات الثلاث (١٩٣٩ - ١٩٤١) م التي تلت وفاة العلامة محمد إقبال، صاغ المودودي ملامح نظرياته في السياسة والدولة الإسلامية والقومية ، وقدم تصوراً لمستقبل المسلمين في الهند ، رافضاً ثلاثية أركان الحضارة الغربية الحديثة التي أريد تطبيقها على الهند الموحدة ، وهي "القومية السياسية المبنية على وحدة الأرض ، والمصلحة السياسية الواحدة ، والنمط الغربي للدولة الديمقراطية ، والعلمانية التي تفصل بين الدين والدولة ... وهذا ما يتعارض جذرياً مع روح الحضارة الإسلامية" (٣) كما تجاوز ذلك إلى نقد النظريات الحديثة التي تتعارض ومنطق الإيمان مثل النظرية التطورية الداروينية ،ونظريات ماركس - انجلز في تفسير التاريخ ، واصفاً إياها بأنها تقيم الحياة وتفسر التاريخ على أساس مادي بحت بعيداً عن نزعة الإيمان بفكرة الإله (٤) .

أما الجانب الآخر لهذا التحدي الحضاري الذي واجهه المودودي بفكره وقلمه ولسانه فهي "جبهة التخلف الموروث" وهو الذي يتمثل في النزعة التقليدية السائدة في المؤسسات الإسلامية والجماعات الصوفية (٥) مما ساهم في انتشار فكرة التغريب بين المثقفين ، وانخراط العديد منهم في صفوف حزب المؤتمر . وقد برزت آثار هذا الجمود والتخلف الموروث في عدة مواقف واحداث إبان مرحلة الإستقلال في

---

(١) اليف الدين الترابي ، أبو الأعلى المودودي - حياته ودعوته ، ص ١٣١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣١، وسمير عبد الحميد ، أبو الأعلى المودودي - فكره ودعوته ، ص ٢١٩ .
(٣) محمد عمارة ، المودودي والصحوة الإسلامية ، ص ٣٨ - ٣٩ ، وأبو الأعلى المودودي ، الإسلام والمدنية الحديثة ، ط ٨ ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٢ ، ص ١١ - ٢٠ .
(٤) أبو الاعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ط٤، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٠ . ص ١٨ - ٣٩ .
(٥) محمد عمارة ، المودودي والصحوة الإسلامية ، ص ٣٩ .

الثلاثينات والاربعينات ، حينما توجه قطاع من المسلمين إلى حزب المؤتمر ، كما يظهر في حجم المقاومة التي ابدتها المؤسسات الإسلامية التقليدية لدعوة المودودي والجماعة الإسلامية ، فاصدرت في حقه الفتاوى بالتكفير والبطلان والخروج والإبتداع في الدين ...والفوا في حقه عشرات الكتب والابحاث التي تصف فكرته ودعوته "بالفتنة" (١) .

وخلال هذه الفترة وضع المودودي مجموعة من الكتب مهد فيها للجماعة الإسلامية وقد وصفها النقاد والمفكرون بانها "محور الاجتهاد الفكري للمودودي في سبيل البعث الإسلامي المعاصر والتجديد في البناء الفكري والنفسي والحركي للمجتمع الإسلامي " (٢) ،وقد جاءت هذه الكتب على درجة من القوة والتجديد في الفهم والطرح والاسلوب ، لانه اراد بها تهيئة المناخ الفكري لاستقبال الحدث الاعظم في حياته وهو الجماعة الإسلامية التي سيعلن عنها في نهاية هذه السنوات الثلاث (١٩٣٩ - ١٩٤١) وهذه الكتب هي :

١ - النظرية السياسية الإسلامية ١٩٣٩م
٢- كيف تقام الحكومة الإسلامية ١٩٤٠ .
٣- الجهاد في سبيل الله ١٩٣٩
٤- نظرة فاحصة على العبادات الاسلامية ١٩٣٩
٥- موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه ١٩٤٠ .
٦- المصطلحات الاربعة في القرآن ١٩٤١ (٣)

وهذا الكتاب الاخير ، من اكثر كتب المودودي إثارة للجدل ، بل وكان له اثر واضح على رموز الفكر الاسلامي في اقطار عديدة وعلى راسهم سيد قطب الذي كان يحيل القارىء كثيراً إلى مؤلفات المودودي في ثنايا كتاباته وتفسيره "في ظلال القرآن". اما ابو الحسن الندوي فقد نقد الكتاب وقدم فيه دراسة مستقلة ،عارض فيها "فكرة الحاكمية" واغراق المودودي وسيد قطب في التفسير السياسي للاسلام ، وعرض هذا الكتاب على المودودي عام ١٩٧٨ قبل وفاته (٤) .

---

(١) انظر : محمد زكريا الكاندهلوي، المودودي ماله وما عليه ، ط٢ ،دار الاعتصام، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ١١-١٤ .
(٢) محمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٣٩ .
(٣) سمير ابراهيم ، المودودي ، فكره ودعوته ، ص ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٣٤-١٣٥ .
(٤) انظر : ابو الحسن الندوي ، التفسير السياسي للاسلام ، ط٣ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨١ .

٧- منهج جديد للتعليم والتربية ١٩٤٠ .

٨- الاسلام والجاهلية ١٩٤١ .

٩- معضلات الانسان الاقتصادية وحلها في الاسلام ١٩٤١ .

١٠-المسلمون والصراع السياسي الحاضر ، ج٣ ، وهو عبارة عن سلسلة مقالات وابحاث كتبها في مجلة (ترجمان القرآن) ، وكانت موجهة إلى قادة حزب الرابطة الاسلامية الذي كان يقود حركة وفكرة قيام باكستان . حيث وضح فيه الفرق بين الاسلام الحقيقي والاسلام الجغرافي ، والفرق بين الحركة الاسلامية واحزاب المسلمين السياسية (١) .

مرحلة التكوين والتربية واعداد الكوادر

تمتد هذه المرحلة من تاسيس تنظيم الجماعة الاسلامية عام ١٩٤١ (٢) إلى استقلال الباكستان عام ١٩٤٧ على اثر قرار التقسيم وخروج بريطانيا من شبه القارة الهندية ، وقد تميزت هذه المرحلة بعدة خصائص :

١ - كانت فترة اعداد الدعاة والقادة للحركة الاسلامية ، وتحديد اطرها المختلفة وهياكلها التنظيمية تمهيداً للغاية الأساسية منها وهي "قيادة المجتمع نحو الحكم الاسلامي وإقامة نظام الاسلام الفردي والجماعي (٣) .

٢ - التركيز على بناء الجماعة على أسس متينة حتى تتمكن من مواجهة ظروف الصراع السياسي القائم في الهند ، والمحتمل في حالة اقرار مبدأ التقسيم وقيام دولة باكستان .

٣ - اعداد الكتب والابحاث التي تخدم مرحلة التربية وتزكية الانفس والافكار ، والتي تتعلق بالحياة الفردية والنشاة الاجتماعية ، باسلوب يتناسب مع منطق العصر وحقائقه .

---

(١) الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٣٤-١٣٥ .
(٢) انظر : سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٤٥-٥٤ .
(٣) خليل الحامدي ، الداعية المجاهد (٣) مجلة الأمة ، السنة ١ ، العدد١١ ، ذو القعدة ، ١٤٠١ هـ ، ص ٢٦ .

ولمزيد من الحيطة ، وحرصاً على تحقيق هذه الأهداف ، اختار المودودي أن يبتعد عن زحمة الاحداث التي تسود مدينة لاهور ،إلى هدوء الصحراء في قرية "دار الإسلام". ويقول المودودي عن هذه المرحلة : "كنا نستهدف من وراء هذه الهجرة أن نجلس في قرية هادئة لنقوم على تربية أعضاء الجماعة ومؤيديها تربية ثقافية ومعنوية ، وتنظيمهم على اقوى قواعد وامتد خطوط،ليتمكنوا من مواجهة الظروف التي سوف تنشا في المستقبل لو فشلت حركة انشاء باكستان . وكذلك لمواجهة الظروف الناشئة إذا ما نجحت فكرة قيام دولة باكستان (١) . وجدير بالذكر أن الجماعة الاسلامية لم تكن جماعة سياسية ، او جمعية دينية بالمعنى العام بل هي حركة اسلامية بالمفهوم الشامل للاسلام على صعيد الفكر والحركة والدولة ، تؤمن به كدعوة عالمية شاملة للحياة الانسانية ، وتبغي تنفيذه في كل دائرة من دوائر الحياة (٢) .

بعد تاسيس الجماعة الاسلامية بستة اشهر ادرك المودودي أن التفاسير القرآنية الموجودة لا تفي بحاجته ولا تلبي اهداف مرحلة "التكوين والتربية" ، فقرر أن يقوم بتفسير القرآن تفسيراً حركياً لا يتناقض مع الأصول لكنه لا يلتزم بالضرورة بما فيها من آراء بشرية عرضة للقبول والرفض . وهو بذلك يدخل باب التجديد في التفسير ، والأخذ بمبدأ التفسير بالراي ، أو المدرسة الحركية في التفسير ، وهي المدرسة التي ارسى قواعدها سيد قطب في كتابه الموسوعي "في ظلال القرآن" وقد بدأ المودودي مشروعه في تفسير القرآن عام ١٩٤٢ (٣) الذي سماه "تفهيم القرآن" وقد اتمه عام ١٩٧٢ ، بعد ثلاثين سنة .

لقد القى المودودي في "دار الاسلام" العديد من الأبحاث والمحاضرات ، في المؤتمرات السنوية للجماعة وفي المناسبات العامة ، تحدث فيها عن المواضيع المتعلقة بمرحلة التكوين والتربية ، في الاخلاق والدعوة والاصلاح والتغيير ،

---

(١) خليل الحامدي ، الداعية المجاهد (٣) ، ص ٢٩ .
(٢) خليل الحامدي، نظرة عابرة على الجماعة الاسلامية بباكستان، من مطبوعات دار العروبة للدعوة الاسلامية ، لاهور ١٩٧٨ ، ص٦ ، والترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٣٥ .
(٣) سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ١٦٨-١٧٠ .

وقد صدرت هذه المحاضرات في كتب مستقلة تشكل في مجموعها ثمرة المودودي الفكرية خلال مرحلة الحضانة الفكرية والتربوية لأعضاء الجماعة ، وهذه الأبحاث :

١ - طريق السلام ١٩٤٠ .

٢ - الأسس الأخلاقية للحركة الاسلامية ١٩٤٥ .

٣ - الدين القيم ١٩٤٣ .

٤ - الدعوة الاسلامية ومتطلباتها ١٩٤٥ .

٥ - دعوة الجماعة الاسلامية ١٩٤٧ .

٦ - الصلاح والفساد ١٩٤٧ .

٧ - شهادة الحق ١٩٤٦ .

٨ - الجهاد في سبيل الله .

٩ - عقوبة المرتد في الاسلام ١٩٤٣ (١) .

وبذلك تنتهي هذه المرحلة من حياة المودودي مع صيف ١٩٤٧ ، لتبدأ مرحلة جديدة ذات طابع مختلف، فقد انتقل فيها المودودي والجماعة من مرحلة التكوين والتربية، إلى مرحلة العمل والنشاط السياسي الواسع والكفاح من أجل الدستور الاسلامي . ومن العمل في إطار الجماعة في "دار الاسلام" إلى العمل في إطار المجتمع والدولة ، ومن البيئة الهندية إلى القومية الاسلامية في باكستان التي قامت على اثر قرار التقسيم في الولايات الهندية ذات الغالبية الاسلامية ، وبهذا تكون الجماعة الاسلامية قد انقسمت إلى ثلاث اقاليم(٢) ،الجماعة الاسلامية في الهند، وقد حافظت على طابعها الاصلاحي في أوساط الأقلية الاسلامية الهندية، والجماعة الاسلامية في ولاية جامو وكشمير ، وهي ذات طابع كفاحي من أجل التحرر من الحكم الهندي ، والجماعة الاسلامية في باكستان ببرنامجها الشمولي .

---

(١) الميف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٣٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ ، وكذلك سمير ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته، ص ٥٨ .

المرحلة الباكستانية : مرحلة الدولة ١٩٤٧-١٩٧٩

بعد استقلال باكستان عام ١٩٤٧ ولجوء المودودي وقيادة الجماعة إلى الدولة الجديدة شعر ان حلمه الذي عاش من اجله قد اقترب ، وهو إقامة النظام الاسلامي والدولة الاسلامية في المجتمع ، ولذلك تغيرت لهجة وطبيعة الخطاب الفكري وموضوعاته ، فقد أصبح المجتمع الذي يتعامل معه المودودي ، مجتمعاً يتكون في غالبيته العظمى من المسلمين ، على عكس المجتمع الهندي الذي كان المسلمون فيه اقلية . كما ان وجود دولة فتية يعيش فيها فرضت عليه ان يطور خطابه الفكري بصورة اكثر واقعية واكثر قابلية للتطبيق ، فاصبحت موضوعاته تدور حول الدستور ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، تدوين القوانين الاسلامية وتطويرها ، حقوق غير المسلمين في المجتمع الاسلامي ، الشورى والحكومة الاسلامية وطريقة قيامها . فنجده بعد خمسة شهور من قيام باكستان يلقي محاضرة في (١٩٤٨/١/٦) في كلية الحقوق بلاهور طالب فيها ببناء النظام السياسي والقانوني وفقاً للشريعة الاسلامية والقانون الاسلامي وتطوير نظام التعليم بحيث يتناسب مع العصر وحقائقه ويساهم في قيام دولة تناهز الدول العصرية وتدير شؤونها كلها وفق دستور الاسلام وقانونه . وفي الشهر التالي (٤٨/٢/١٩)(١) ، القى محاضرة اخرى في نفس الكلية دعا فيها المجلس التاسيسي في البلاد الى تبني واعلان الاسس الاربعة التالية للقانون الاسلامي :

١ - ان تكون الحاكمية في باكستان لله وحده .

٢ - ان يكون القانون الاساسي للدولة هو الشريعة الاسلامية .

٣ - إلغاء القوانين غير الاسلامية ، وتنقية القوانين القائمة من البنود المخالفة للشريعة .

٤ - ان تلتزم حكومة باكستان بتصريف امور الدولة وشؤونها ضمن حدود وإطار الشريعة ، وان لا تتجاوز صلاحياتها المعطاة لها وفق القانون الاسلامي(٢) .

---

(١) ابو الاعلى المودودي ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ب-ط، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٣-٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٦، ٥٧، محمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص٥٦-٥٧ .

وفي الشهر الذي يليه القى المودودي محاضرة حول ذات الموضوع ، للمطالبة بالنظام الاسلامي ، وكانت هذه الخطب الثلاث ، بداية حملة منظمة بداتها الجماعة الاسلامية للضغط على الحكومة في هذا الاتجاه (١) . وهذه المرحلة نستطيع تسميتها مرحلة الصراع مع الحكومة من أجل الدستور الاسلامي للبلاد .

وبعد وفاة محمد علي جناح (عام ١٩٤٨م)، سادت باكستان آراء متضاربة حول منهج الحكم في هذه الدولة التي قامت على أساس الاسلام والقومية الاسلامية ، إلا أن قادة باكستان في تلك الفترة ، بزعامة "غلام محمد علي" خليفة جناح في الحكم ، تنكروا لهذه المطالب والاهداف فقاموا باعتقال المطالبين بالنظام الاسلامي وعلى راسهم "المودودي وقادة الجماعة الاسلامية" في محاولة للقضاء على هذه الحركة (٢) ، وذلك في ١٩٤٨/١٠/٤ . ولم يطلق سراحه إلا بعد عشرين شهراً في ١٩٥٠/٥/٢٨ . وهذا هو الاعتقال الأول للمودودي . وخلال اعتقاله انجز المودودي مجموعة من الابحاث والكتب داخل السجن ومن اهمها :

١ - نظام الحياة في الإسلام ، تحدث فيه من النظام الخلقي ، السياسي ، الإجتماعي، الاقتصادي، الروحاني .

٢ - القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان .

٣ - حقوق أهل الذمة في الإسلام .

٤ - الربا (٣) .

واثناء وجود المودودي في السجن ، كانت حركة المطالبة بتطبيق النظام الإسلامي قد تصاعدت بشكل أجبر الحكومة على الموافقة على القرار المعروف "بقرار المبادىء لدولة باكستان" (٤) أو "قرار الأهداف" (*) . الذي يحدد وجهة باكستان الاسلامية ، حيث وافق مجلس شورى الجماعة الاسلامية على هذا القرار في

---

(١) محمد عمارة ، المصدر نفسه ، ص ٥٧ .
(٢) احمد إدريس ، المودودي صفحات من حياته وجهاده ، ص ٥٤-٥٧ ، اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٣٨-١٣٩ ، وسمير ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٢٢ .
(٣) اليف الدين الترابي ، المودودي - حياته ودعوته، ص ١٤١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .
(٥) سمير عبدالحميد ، المودودي -فكره ودعوته ، ص ٢٢٢ .

١٩٤٩/٣/١٣ "ويفيد هذا القرار ان الحكم في باكستان لله سبحانه وتعالى ، وأن الحكومة ملتزمة بتطبيق ما يريد الحاكم الاعلى وهو الله سبحانه وتعالى" (١) وفي هذا القرار بالتحديد تظهر بصمات المودودي بشكل واضح . إذ أن هذا المبدا ترجمة واقعية لنظرية الحاكمية التي كان ينادي بها في كتبه ومحاضراته حول النظرية السياسية الاسلامية والدستور الاسلامي .

بعد خروج المودودي من السجن ، قام مع مفكري الجماعة الاسلامية وعلمائها وادبائها بشرح "قرار المباديء" وذلك حتى لا ينحرف هذا القرار عن محور الدستور الاسلامي ، وحتى لا تتراخى الحكومة عن تنفيذه ولاتنحرف عن جوهره (٢) . ولم تتوقف حركة المطالبة بالدستور والنظام الاسلامي للبلاد ، وفي عام ١٩٥١ عقدت الجماعة الاسلامية مؤتمرها العام في كراتشي،حيث القى المودودي خلاله مجموعة من المحاضرات صدرت على شكل كتب مستقلة فيما بعد . واهم هذه الكتب :

١ - شؤون باكستان الداخلية والخارجية .

٢ - واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم .

٣ - الصفات اللازمة للعاملين في مجال الدعوة (٣) .

وكانت الحكومة قد تراجعت عن مقترحاتها الدستورية الاولى التي قدمتها عام ١٩٥٠م ، والتي كانت متناقضة مع قرار الاهداف ، وذلك تحت ضغط المودودي ، والجماعة الإسلامية التي استطاعت أن تثير الراي العام على هذه المقترحات ، وفي نفس العام كانت الحكومة قد تحدت العلماء والمفكرين على ان يثبتوا ان في القرآن مباديء دستورية تصلح لهذا العصر، من جهة، وأن يجتمع المفكرون والعلماء على صيغة موحدة مراهنة في رفضها للدستور الإسلامي على خلاف العلماء والجماعات الإسلامية فيما بينها .

"إلا ان العلماء قبلوا ذلك التحدي الذي قدمته الحكومة ، واجتمع (٣١) واحد

---

(١) اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٣٩ .
(٢) سمير عبدالحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٢٣ ، محمد عمارة ، المودودي والصحوة الإسلامية ، ص ٥٨ - ٥٩ .
(٣) اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٤١ .

وثلاثون عالماً يمثلون الفرق المختلفة ومكاتب الفكر ...واشترك المودودي في هذا الاجتماع ، وقام المجتمعون بتقديم نقاط دستورية متفق عليها امام الشعب" (١) وخلال هذه المرحلة كتب المودودي وخطب والقى بعض المحاضرات لتفنيد المؤامرات التي تقول بعدم وجود مبادئ دستورية في القرآن . فالف كتابه الشهير :

١ - اسس الدستور الإسلامي في القرآن .

٢ - القى محاضرة في كراتشي (العاصمة) بعنوان "تدوين الدستور الإسلامي" .

لقد ساهمت نشاطات المودودي الفكرية خلال هذه المرحلة في تغيير قناعات بعض القانونيين والمسؤولين ذوي العلاقة بمشروع الدستور ، ومنهم وزير العدل "أ.ك.بروهي" . الذي قال في المودودي "إنه قد عمل في باكستان ما لم يستطع أن يعمل حزب من الأحزاب، وعلى الشعب الباكستاني كله ان يعترف له بهذا الجميل"(٢).

وفي عام ١٩٥٢ ونتيجة لتراخي الحكومة وصمتها وعدم تقديم مقترحات دستورية بديلة لتلك التي رفضها الشعب ، قامت الجماعة الاسلامية - بقيادة المودودي - بتقديم مشروع من ثماني نقاط من أجل دفع عملية تدوين الدستور إلى الامام . وتتلخص هذه النقاط فيما يلي :

١ - الشريعة الإسلامية هي قانون البلاد .

٢ - لا يسن اي قانون يخالف الشريعة الاسلامية .

٣ - الغاء القوانين التي تخالف الشريعة .

٤ - تحمل الحكومة مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٥ - عدم إهدار حقوق الانسان المدنية عن طريق المحاكم الجائرة .

٦ - حصول الناس على حقهم عن طريق محاكم البلاد ضد الهيئات الادراية أو غيرها من الهيئات الحكومية .

٧ - تحرير المحاكم من تدخل الحكومة (استقلالية القضاء) .

٨ - تضمن الحكومة ضروريات الحياة الاساسية للشعب كالغذاء والكساء والسكن والعلاج والتعليم (٣) .

---

(١) سمير عبد الحميد ، المودودي ، فكره ودعوته ، ص ٢٢٣-٢٢٤ .
(٢) اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٤٢ .
(٣) سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ص ٢٢٥ . ومحمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٥٩ .

واستمرت قيادة المودودي (لمعركة الدستور الاسلامي) مع الحكومة ، ففي نفس هذا العام (١٩٥٢) وقبل إعلان الحكومة لمبادئ الدستور قاد المودودي مظاهرة كبيرة تطالب بالدستور الاسلامي وذلك في العاصمة كراتشي ، حيث اضطرت الحكومة إلى تاجيل الاعلان عن المقترحات الدستورية ، لكونها غير اسلامية ، ثم قدمت توصيات دستورية تحتوي على بعض المبادئ التي وضعها مشروع العلماء (١) .

الاعتقال الثاني للمودودي - والحكم عليه بالاعدام :

في أواخر عام ١٩٥٢ عقدت الأحزاب في كراتشي مؤتمراً موسعاً من أجل بحث المسالة القاديانية ، حيث قرر المؤتمرون -بمشاركة المودودي- اعتبار القاديانية اقلية غير مسلمة . وقد حاول المودودي ان يقنع المؤتمرين بان لا ينشغلوا بالمسالة القاديانية ويبذلوا جهودهم من اجلها فقط ، بل لا بد من المتابعة والتركيز على مسالة الدستور الاسلامي ، ومن خلال الدستور يمكن حل المسالة القاديانية سلمياً ، وحماية البلاد من الفتن والاضطرابات ، وفي شهر آذار ١٩٥٣ نشر المودودي كتابه الشهير "مسالة القاديانية" (٢) حيث لاقى رواجاً كبيراً . إلا انه في نفس هذا الشهر الذي صدر فيه الكتاب ، أعلنت الأحكام العرفية في لاهور ، وتم اعتقال المودودي وزملائه ، ولم توضح الحكومة العسكرية اسباب الاعتقال ، حيث تم تشكيل محكمة عسكرية لمحاكمته واثنين من زملائه قادة الجماعة الاسلامية ، وفي ١٩٥٣/٥/٧ افرجت المحكمة عنهم ، حيث تم اطلاق سراح المعتقلين الثلاثة وبقية أعضاء الجماعة الاسلامية الاخرين . إلا ان الحكومة اعتقلته في اليوم التالي مع بقية الذين افرج عنهم في اليوم السابق . وبعد يومين من إعادة

---

(١) السيف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٤٢-١٤٣ .
(٢) سمير عبد الحميد ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٤-٢٦ ، ٢٢٦ ، السيف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٤٣ . ومحمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٦٠ . محمد شريف الزئبق ، ابو الأعلى المودودي ، مؤسس الجماعة الاسلامية في شبه القارة الهندية ، مجلة الجامعة الاسلامية - المدينة المنورة ، العدد ٤٩ ، ١٤٠٠ هـ ، ص ٢٣١ . عبد العزيز خليفة ، الأستاذ المجاهد أبو الأعلى المودودي ، مجلة المجتمع ، العدد ٤٥٧ ، الكويت ، ١٩٧٩ ، ص ٢٤ ، وتقرير مجلة المجتمع بمناسبة وفاته ، صفحات مشرقة من حياة مولانا المودودي ، مجلة المجتمع ، العدد ٤٥٦ ، الكويت ، ١٩٧٩ ، ص ١٧ . حسن عيسى عبد الظاهر ، أبو الأعلى المودودي وجهاد نصف قرن في الاسلام ، مجلة الدوحة القطرية ، العدد ٤٧ ، نوفمبر ١٩٧٩ ، ص ٢٧ . وأحمد إدريس ، أبو الأعلى المودودي ، صفحات من حياته وجهاده ، ص ٦٣ - ٦٥ .

اعتقاله ، في ١٩٥٣/٥/١١ . حكمت عليه المحكمة التي قدم لها ، بالاعدام . مما ادى إلى حالة من ردود الفعل الغاضبة في العالم الاسلامي ، وتوالت مظاهر الاحتجاج على هذا الحكم ، من الاضرابات ، والبرقيات والكتابة في الصحافة ، مما اجبر الحكومة العسكرية في باكستان على تخفيف الحكم إلى السجن مدى الحياة (١) . وبذلك يكون هذا الكتاب "المسالة القاديانية" قد أوشك أن يودي بحياة المودودي .

وفي السجن أمضى المودودي خمسة وعشرين شهراً ، انجز فيها تاليف اجزاء كبيرة من تفسيره الشهير "تفهيم القرآن"(٢) . وقد خرج المودودي من السجن عام ١٩٥٥ ، ليبدا رحلة المطالبة بالدستور الاسلامي . بعد أن الغيت الأحكام العرفية من قبل المحكمة العليا . حيث تتوجت هذه الجهود "باعلان الدستور الاسلامي لباكستان في ١٩٥٦/٣/٢٣ ، وحرصاً من المودودي على هذا الانجاز فقد شن حملة مع "الجماعة الاسلامية" لشرح مواد الدستور ، والدعوة إلى صيانته وتطبيقه وحمايته ، خاصة من "العسكر والجنرالات" . ولقد صدقت مخاوف المودودي ، حيث عاد "الجنرال اسكندر ميرزا" إلى إعلان الأحكام العرفية في عام ١٩٥٨ ، إلا أن المودودي في ذات يوم وقف في لاهور يهاجم هذا الاجراء ويحرض الشعب ضد الطبقة العلمانية الدكتاتورية (٣) .

وفي ذات العام قام محمد ايوب خان ، بانقلاب عسكري حيث حلّ الأحزاب والجماعات وعطّل الدستور الاسلامي للبلاد ، هذا العمل ازاح عن عاتق المودودي ، مسؤولية التنظيم والقيادة السياسية والصراع العملي ضد نظام الحكم . فتحول جهاده إلى ميادين اخرى كان اولها الاستغراق في التاليف والتصنيف (٤) .

وفي الفترة الممتدة من عام (١٩٥٨-١٩٦٢) ، خيم على باكستان ظلام ليل طويل ، واضطرت الجماعة واعضائها إلى ممارسة الدعوة إلى فكرتهم بطريقة فردية ، حيث مد المودودي نشاطه إلى خارج البلاد ، فزار المملكة العربية السعودية ، وقدم

---

(١) سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ . محمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٦١ .
(٣) محمد عمارة ،أبو الأعلى المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٦٢-٦٣ .
(٤) احمد إدريس ، أبو الأعلى المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ص ٧٢-٧٣ .

مشروعاً لانشاء الجامعة الاسلامية في المدينة المنورة ، وذلك في عام ١٩٦١ ، وناقش المنهج الدراسي والتربوي للجامعة ، وتم اختياره عضواً في مجلس الجامعة ، وفي العام التالي ١٩٦٢ ، تلقى دعوة لحضور مؤتمر العالم الاسلامي في مكة المكرمة ، فسافر لحضور ذلك المؤتمر ، وقدم فيه محاضرة بعنوان "العدالة الاجتماعية في الاسلام" . وكان من مقررات المؤتمر ، تاسيس رابطة العالم الاسلامي لمواجهة التحديات التي يواجهها الاسلام والمسلمون في العالم ، وتم اختيار المودودي عضواً في المجلس التاسيسي للرابطة (١) .

وبالرغم من رفع الحظر عن نشاطات الأحزاب والجماعات السياسية ، إلا أن المضايقات للجماعة الاسلامية والمودودي ، بقيت مستمرة ، حيث هاجم رجال الدولة "المؤتمر العام للجماعة الاسلامية في لاهور" عام ١٩٦٣ ، اثناء إلقاء المودودي لكلمته امام المؤتمر ، وأخذوا يطلقون النار مما ادى إلى سقوط أحد اعضاء الجماعة شهيداً ، ويبدو واضحاً أن الهدف من هذه الحملة كان اغتيال "شخص المودودي" لان إطلاق النار كان باتجاه المنصة التي يقف عليها (٢) .

وبالرغم من هذه المضايقات ، لم يوقف المودودي حملته من اجل الدستور الاسلامي ، ففي نهاية عام ١٩٦٣ ، قامت الجماعة الاسلامية بصياغة مجموعة من المطالب ، مدعومة بحركة شعبية بالتعاون مع الأحزاب والجماعات الأخرى .واخذت تجمع التواقيع على هذه المطالب من الشعب . وتتلخص هذه المطالب فيما يلي :

١ - تغيير اسم "دولة باكستان" إلى جمهورية باكستان الاسلامية ، وتعديل الدستور إلى دستور اسلامي .

٢ - اطلاق الحريات العامة للافراد والجماعات والاحزاب .

٣ - اعادة الحقوق الانسانية الأساسية إلى الشعب .

٤ - إجراء الانتخابات العامة في البلاد (٣) .

---

(١) اليف الدين الترابي ، المودودي - حياته ودعوته ص ١٤٧-١٤٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٨-١٥٠ ، وأحمد إدريس ، المودودي صفحات من حياته وجهاده ، ص ٣١-٨٣ .
(٣) اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٥١ .

الاعتقال الثالث

وقد تم تقديم هذه المطالب والتوقيعات عليها من قبل الشعب إلى البرلمان ، فثارت ثائرة الحكومة . فاصدرت قراراً بحظر نشاط الجماعة واعتقال قيادتها وذلك في ١٩٦٤/١/٦ وعلى رأسهم امير الجماعة المودودي ، وثلاثة وستين (٦٣) آخرين هم اعضاء مجلس الشورى المركزي للجماعة (١) . وبذلك يكون هذا هو الاعتقال الثالث للمودودي منذ نشاة باكستان عام (١٩٤٧) ، علماً أنه لم يعتقل في ظل (الحكم الهندي - الانجليزي) قبل التقسيم . وبعد عشرة اشهر من الاعتقال - قضاها المودودي واعضاء مجلس الشورى في السجن ، يعطي دروساً في التفسير والدعوة - اصدرت المحكمة قراراً ببطلان قرار الحكومة باعتقاله ، وتم رفع الحظر عن نشاط الجماعة ، واطلاق سراح المعتقلين - المودودي وزملائه (٢) .

انتخابات الرئاسة عام ١٩٦٥

بعد الافراج عن الجماعة الاسلامية وقادتها كانت الانتخابات الرئاسية على الابواب : حيث اتفقت احزاب المعارضة على ترشيح "السيدة فاطمة علي جناح" شقيقة القائد الاعظم محمد علي جناح مؤسس دولة باكستان(٣) ، وذلك لكونها شخصية بارزة ، ولاستغلال الجانب النفسي لدى الجماهير ، حيث أن الكثيرين سيدلون باصواتهم لها باعتبارها شقيقة محمد علي جناح ، وليس باعتبارها الشخصي ، "مما اضطر مجلس شورى الجماعة (والمودودي) إلى الموافقة على هذا الترشيح مؤقتاً ، لأنه لم يكن هناك اي بديل لانقاذ البلاد من فساد النظام الديكتاتوري بقيادة ايوب خان" (٤) ولأن عدم الموافقة سوف تؤدي إلى عزلة الجماعة الاسلامية جماهيرياً وسياسياً ، بعد الاجماع من قبل احزاب المعارضة على ترشيح السيدة فاطمة جناح ، "كما انه في

---

(١) سمير ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٢٩ . محمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٦٣ .
(٢) احمد إدريس ، المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ص ٨٥-٨٦ . الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٥١-١٥٢ .
(٣) اليف الدين الترابي ، المصدر نفسه ، ص ١٥٢-١٥٣ . وأحمد إدريس ، المصدر نفسه ، ص ٨٦ .
(٤) اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٥٢-١٥٣ .

وقت غياب النظام الأمثل وعدم القدرة على إقامته ، فإن مساندة نظام يعيد الديموقراطية إلى حياة الناس ، وان كان يرأسه إمرأة - أفضل من مساندة النظام العسكري الدكتاتوري"(١) .

إن هذا الموقف فريد من نوعه في تاريخ الحركة الاسلامية المعاصرة سواء كان في البلدان الاسلامية أو العربية ، ولعله يعكس حالة من المرونة ، والقدرة على تقدير المصلحة العامة للشعب ، والنزوع إلى فهم أكثر واقعية ، من المرحلة التي عاشها في بداية حياته ، ولعل انتقال المودودي ، من مرحلة (المفكر النظري) إلى (المصلح الاجتماعي والسياسي) ، هو الذي فرض عليه مثل هذا الفهم والقبول بمثل هذه المواقف . وان لم تكن مواقف ايديولوجية ثابتة ، إلا انها تعكس مدى قدرة المودودي على التكيف ، وتطويع الواقع لكي يخدم الحركة التي يسير فيها ويهدف إلى خدمتها . وخدمة المجتمع والاسلام من خلالها .

وفي نفس هذا العام ١٩٦٥ وقعت الحرب بين الهند وباكستان ، وجرى تجاوز الخلاف مع الحكومة بقيادة الديكتاتور أيوب خان ، وتم الاتفاق بين المعارضة والحكومة على خطة مواجهة الهجوم الاستعماري ، وقام المودودي خلال هذه المرحلة بمهمة " التعبئة والتحريض للجهاد ، ودعوة الشعب إلى التبرع والتطوع للمقاومة ، ولمساعدة مئات الالوف من المهاجرين من كشمير ، فالقى العديد من المحاضرات والخطب من الإذاعة في موضوع الجهاد ومتطلباته ، ووجه الدعوات إلى قادة الدول الاسلامية وزعماء الحركات الاسلامية ، للقيام بدعم الجهاد في كشمير وباكستان(٢) . ووضع كتابه حول قضية كشمير . سماه "قضية كشمير المسلمة" ، حيث طبع منه عشرات الالوف من النسخ باللغتين العربية والانجليزية ، وتم توزيعه في موسم الحج لعام ١٩٦٦ . حيث ترجم فيما بعد إلى التركية والفرنسية والسواحلية (٣) .

---

(١) احمد إدريس ، المودودي صفحات من حياته وجهاده ، ص ٨٦ .
(٢) اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٥٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٤ ، احمد إدريس ، المودودي صفحات من حياته وجهاده ، ص ٨٨-٨٩ . وكذلك : أنظر أبو الأعلى المودودي ، مسألة كشمير ، ص ٧ .

الاعتقال الرابع للمودودي

في عام ١٩٦٧ انتقد المودودي قرار الحكومة تقديم عيد الفطر يوماً واحداً ، فاعتقلته الحكومة وبقي في السجن مدة شهرين حتى افرجت عنه المحكمة العليا (١) . وبعد خروج المودودي من السجن قامت الجماعة الاسلامية بالتعاون مع خمسة من الجماعات السياسية بتقديم مشروع ضمن حركة منظمة عرفت باسم "حركة الجمهورية الباكستانية" أو "حركة الديموقراطية ضد ديكتاتورية ايوب خان" هدفها إعادة الجمهورية والديموقراطية إلى البلاد . وكانت الجماعة الاسلامية بقيادة المودودي، تمثل العمود الفقري لهذه الجبهة التي ظهر نشاطها واثرها في المجتمع الباكستاني(٢) . مما ادى إلى ارتفاع مستوى الوعي السياسي والاسلامي في أوساط الشعب ، وإلى تفجير الصراعات بين الاسلاميين واحزاب اليسار خلال الفترة من (١٩٦٧-١٩٦٩) ، حيث كان من آثاره ، إحراق ونهب وتكسير "مكتب الجماعة الاسلامية في لاهور"(٣) ، وفي ١٩٦٩/٣/١٠ دعا ايوب خان إلى مؤتمر مائدة مستديرة لمناقشة اوضاع البلاد ، حضره القادة السياسيون ، ومن بينهم ابو الأعلى المودودي ، حيث اوضح المودودي ان ما يجري في البلاد من الفوضى ليس إلا نتيجة لعدم تطبيق النظرية التي قامت باكستان من اجلها ، وقد تم الاتفاق على قيام نظام برلماني ، وسن قانون انتخابي جديد فيما يتعلق بحق الانتخاب . إلا ان القوى اليسارية صعدت من حالة العنف بالإعتداء على مكاتب الجماعة الاسلامية وإحراق مقرها في لاهور، ومحاولة إحراق بيت المودودي (٤) ، مما اضطر ايوب خان إلى تقديم استقالته من رئاسة البلاد في ١٩٦٩/٣/٢٥ . وسلم السلطة إلى احدى الشخصيات العسكرية ايضاً وهو "يحيى خان" رئيس اركان الجيش . مما اوقع البلاد مرة أخرى تحت طائلة الأحكام العرفية ، ومع مرور الأيام تصاعدت حدة العنف بين اليساريين

---

(١) السيد الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٥٤ . واحمد إدريس ، المودودي - صفحات من حياته ودعوته . ص ٩٠-٩١ . ومحمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٦٤ . وسمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٣٠ .

(٢) سمير عبد الحميد ابراهيم ، المصدر نفسه ، ص ٢٣٠ . الترابي ، المودودي - حياته ودعوته ،ص ١٥٥ . ومحمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٦٤ .

(٣) الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٥٦-١٥٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٦-١٥٧ ، احمد إدريس ، المودودي صفحات من حياته وجهاده ، ص ٩٢-٩٥ .

البلاد (١) .

بعد هذه الأحداث كان من الطبيعي أن يتعرض المودودي لحملة تشهير في وسائل الإعلام ورموز (الدين الرسمي) المرتبطين بالنظام والأحزاب المعارضة للمودودي ، ولقد تحولت الحملة هذه المرة إلى ما يمكن أن نسميه "مقاومة الدين بالدين" وهو من اخطر الوسائل المتبعة لتفكيك الصف الاسلامي في اي مجتمع ، فاتهم بالقدح في ذات النبي والخلفاء الراشدين وسائر الأنبياء والصحابة ، مما ادى إلى قيام احد الشباب بمحاولة اغتياله وهو في المسجد يعطي درساً في جموع الناس ، إلا انه تراجع واعترف للمودودي بالتحريض الذي مورس عليه لتنفيذ هذه الغاية ، فسامحه المودودي ، واستدعى له طعاماً من بيته وأكرمه (٢) .

انفصال باكستان الشرقية

كانت الانتخابات التي جرت في باكستان الموحدة ، عام ١٩٧٠ ، قد اظهرت فوز التيارات ذات النزعة الانفصالية ، حيث استمرت الفتن والاضطرابات في باكستان الشرقية مما ادى إلى إعلان الانفصال ودخول الجيش الهندي إلى باكستان الشرقية لحماية الانفصاليين . حيث وقع الجيش الباكستاني في الشطر الشرقي في الأسر ، وسيق (٩٠) الف جندي إلى الأسر ، وترأس كل حكومة في كلا الشطرين حكومة ذات نزعة متطرفة (٣) .

كانت هذه الحادثة مؤلمة للمودودي والجماعة الاسلامية . حيث كانت الضربة الثانية للحلم الذي عاش له المودودي وهو إقامة النظام الاسلامي في باكستان الموحدة .

وفي عام ١٩٧٢ ، انجز المودودي تفسيره الشهير "تفهيم القرآن" الذي استمر

---

(١) احمد إدريس ، المودودي صفحات من حياته وجهاده ، ص ٩٧-٩٨ . والترابي ، المودودي ، حياته ودعوته ، ص ١٥٨-١٥٩ ، وسمير ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٣٠ .
(٢) تفصيل هذه الحادثة : انظر : احمد إدريس ، المودودي صفحات من حياته وجهاده ، ص ١٠٠-١٠٢ .
(٣) سمير ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٣١ .

فيه ثلاثين عاماً (١) .

وخلال هذا العام ، ونتيجة لمرضه تقدم المودودي بطلب إلى مجلس شورى الجماعة الاسلامية راجياً اعفاءه من مسؤولية إمارة الجماعة ، كما انه يرغب في إكمال كتابه "في السيرة النبوية" فوافق مجلس الشورى بعد اربعة أيام متواصلة من النقاش والمداولة (٢). إلا أن المودودي رغم استقالته من العمل الإداري للجماعة ، بقي يمثل المحور الفكري للحركة الاسلامية العالمية ، إذ أن مفكري الحركة الاسلامية في العالم العربي بالتحديد كانوا قد تم اغتيالهم مثل (حسن البنا ١٩٤٩) ، او تم إعدامهم مثل سيد قطب (١٩٦٦) او توفوا مثل مصطفى السباعي (١٩٦٤) و (مالك بن نبي١٩٧٢) ، ومن جهة أخرى ، فإن هذه الخطوة تشير إلى زهد المودودي في الرئاسة وتساميه عليها ، وخطوته هذه تعتبر سابقة اسلامية غاية في النزاهة ، وفي ضرب النموذج الشوري للرئاسة والامارة ، خاصة إذا علمنا أن القيادة السياسية في عالمنا الاسلامي ،والعالم الثالث والدول ذات النزعة الشمولية (الماركسية) والديكتاتورية - سواء على مستوى القيادة الحزبية ، أو قيادات الدول ، لا تتنازل عن الحكم إلا بالموت أو الانقلاب الخارجي أو الداخلي . وللأسف فإن هذا المرض قد تسلل إلى التنظيمات الاسلامية والحركات الاسلامية العاملة في المجتمعات العربية والاسلامية ، وإن كان هناك مبررات ومسوغات لمثل هذا السلوك ، فإننا لم نجد يوماً بين قادة هذه الحركات من تنازل عن قيادته وامارته ، ليفسح المجال لغيره كي يجرب قدراته وحكمته السياسية والدعوية - باستثناء - "هذه الخطوة النموذج والقدوة لأبي الأعلى المودودي" .ولعل مثل هذه القيم السياسية هي التي اصابت بعض فصائل الصحوة بالجمود وعدم القدرة على مجاراة الأحداث . في الوقت الذي تملك مقومات تحريك وقيادة الشارع ، وذلك لأهمية القاسم المشترك بين الجماعات الاسلامية والجماهير الاسلامية ، وهو الخطاب الديني بكل طاقته وقدرته على تعبئة وتحريك المجتمع .

---

(١) سمير إبراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٣١ ، والترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٦١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .

وفي عام ١٩٧٩ اتم المودودي آخر مؤلفاته وهو "سيرة النبي" في مجلدين(١) وتم ترشيحه في نفس هذا العام من قبل الحركات الاسلامية العالمية ، لنيل "أول جائزة" عن خدمة الاسلام والمسلمين التي تقرر إقامتها باسم "جائزة الملك فيصل العالمية" في مختلف الحقول الاسلامية والأدبية والعلمية . وبالفعل حصل عليها ، ثم اودع ما حصل عليه من اموال هذه الجائزة لخدمة مؤسسات الدعوة الاسلامية (٢) . وفي ٢٢/تشرين الأول/١٩٧٩ ، ١٣٩٩/١٠/٢ هـ ، توفي الامام ابو الأعلى المودودي ، بولاية نيويورك الأمريكية ، حيث كان يعالج تحت اشراف ابنه الطبيب "أحمد فاروق" المودودي . في احدى مستشفيات ضاحية بافالو ، وتم نقل جثمانه إلى باكستان حيث شيعه الملايين إلى مثواه الأخير (٣) ، ودفن في ساحة منزله بلاهور .

وقد اقيمت عليه صلاة الغائب في كافة أنحاء العالم ، حيث ينتشر فكره ومحبوه وتلامذته . كما اقيمت عليه صلاة الغائب في الحرمين الشريفين بمكة والمدينة ، بناء على دعوة خاصة ، وفي المسجد الأقصى بالقدس اقيم له حفل تأبين خاص ، اشترك فيه العديد من أساتذة الجامعات والعلماء والشعراء ، وقد تم طباعة وقائع وكلمات هذا الحفل في كتاب خاص باسم "القلب باك" (٤) .

---

(١) سمير ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٣١ .
(٢) الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٦١-١٦٢ .
(٣) حسن عبد الظاهر ، مجلة الدوحة القطرية ، العدد ٤٧ ، نوفمبر ١٩٧٩ ، ص ٢٧ . والترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ١٦٢ ، ومحمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٧٣ .
(٤) دار الحديث الشريف ، القلب باك ، حفل تأبين المرحوم المودودي ، كلمات - قصائد ، ط١ ، القدس ، ١٩٨٠ .

الفصل الثاني

نظرية الدولة عند المودودي

الفصل الثاني

نظرية الدولة عند المودودي

المفهوم السوسيولوجي للدولة

لقد تباينت تعريفات الدولة فيما بينها ، ويعتبر "مفهوم الدولة" من المفاهيم التي لم يجمع المفكرون فيها على تعريف محدد ، وإن كانت اغلب هذه التعاريف تتقاطع في قواسم مشتركة . لكن الشيء الذي يؤكده علماء الاجتماع ، أن مصطلح الدولة يشير إلى رابطة تسمح بوجود قيادة سياسية . فالدولة في التعريف المعجمي الاجتماعي :

"مجتمع منظم يعيش على إقليم ويخضع لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة ، وتتمتع بشخصية معنوية ، متميزة عن المجتمعات الأخرى المماثلة ، وتربط بين افراد الدولة رابطة سياسية قانونية من حيث انها تفرض عليهم الولاء لها والخضوع لقوانينها ، كما تفرض على الدولة حماية أرواحهم وأموالهم وكافة حقوقهم التي يقرها لهم القانون الطبيعي والقوانين الوضعية" (١) .

ويرى ماكس فيبر أن الدولة تنظيم عقلي يعتمد على القيادة الرشيدة التي تسعى إلى استخدام القوة لتحقيق اغراضها ، وربما كان التعريف الذي قدمه (ماكيفير) من اهم التعاريف التي اقتربت من المفهوم السوسيولوجي للدولة ، فالدولة عنده تتميز عن كافة المنظمات او الروابط الأخرى بانها تتمتع بحق استخدام القوة العليا والقهر (٢) .

إن كثرة تعاريف الدولة لم تحد من إشكالية هذا المفهوم ، شانه في ذلك شان سائر المفاهيم في العلوم الإنسانية والاجتماعية العرضة للاجتهاد والتجديد من منطلقات متباينة . ولهذا يبقى السؤال قائماً ؛ ما هو التعريف العلمي للدولة ؟

---

(١) احمد بدوي ، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، ط٢ ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ٤٠٨ .

(٢) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، ب - ط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٤٧٠ .

وأي هذه التعاريف الأكثر قبولاً ؟ وهل التعريف القانوني يروق للباحث التاريخي، او المنهج الوظيفي يروق للباحث الفلسفي ...؟ .

إن الدولة للباحث القانوني دستور وتشريعات ، وهي للباحث التاريخي ، تجربة وواقعة تاريخية ، وهي للباحث الاجتماعي ظاهرة اجتماعية وامتداد للوجود الاجتماعي للإنسان . لهذا نجد ان إشكالية تعريف الدولة ، نابعة من تعدد المناهج التي تناولت مفهوم الدولة بالدراسة والتحليل ، وتعدد المناهج نابع من تعدد المنطلقات الايديولوجية فالتفكير حول الدولة يدور على محاور ثلاثة : التطور ، الوظيفة ، الهدف . وهذه المحاور تختلف فيما بينها بالمفردات والمفاهيم والمناهج ، وإذا ما الحقنا لهذه المحاور ، القانون ... الذي يسجل التجربة الفردية الأولية ، أمكن لنا أن نقول ان الدولة تدرس حسب اربعة مناهج : القانون ، الفلسفة ، التاريخ ، الاجتماعيات ...(١) .

إن إشكالية مفهوم الدولة وتعريفها لاتختفي بهذا التقسيم المنهجي ، ولكنها تتعقد عندما ننتقل إلى تعدد الاتجاهات الفكرية في إطار المنهج الواحد ، مما يدخلنا في تعقيد اشد ، ويزيد من تفريع المشكلة . ولعل ذلك يعود إلى ارتباط ظاهرة الدولة ، بوجود الانسان نفسه وبالتالي فإن هذه الإشكالية تدخل في إطار تاريخية الظاهرة نفسها ، الأمر الذي يجعل منها مادة مثيرة وقابلة للبحث والتاويل والتخمين والتاريخ ، ويجعل منها ظاهرة خلافية اكثر منها ظاهرة قابلة للاتفاق . حتى ان البعض رفض فكرة الدولة المجردة . من هنا يتضح حجم إشكالية تعريف الدولة وتحديد مفهومها .

مع ذلك نستطيع القول ان مجمل الفكر الغربي الحديث والمعاصر ، في تناوله لظاهرة الدولة ، قد دار حول المباحث التالية :

١ - الدولة باعتبارها نظاماً معيارياً متكاملاً للقيم العامة في المجتمع .
٢ - الدولة باعتبارها نظاماً قانونياً مؤسسياً تجسده بيروقراطية عامة متجانسة.

---

(١) عبدالله العروي ، مفهوم الدولة ، ط٣ ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤ ، ص ٧ .

٣ - الدولة باعتبارها السلطة السياسية او الحكومة أو النظام السياسي بقياداته ونخبته الحاكمة .

٤ - الدولة باعتبارها الطبقة الحاكمة أو التعبير السياسي عن مصالح الطبقة المهيمنة (١) .

ورغم كثرة الدراسات والنظريات السوسيولوجية التي تناولت ظاهرة الدولة بالدراسة والتحليل ، إلا انه لابد ان تنتمي في نهاية الأمر إلى إحدى المدرستين الأساسيتين في المعرفة الاجتماعية ؛ وهما الصراعية الماركسية ، والبنائية الوظيفية .

فالمدرسة الماركسية بتطويراتها وتفريعاتها الحديثة تتعامل مع الدولة على انها نتاج المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره ، وانها مجموعة من الأجهزة السياسية الفوقية في تكوين اجتماعي معين (٢) ، ولذلك يرتبط مفهوم الدولة في الفكر الماركسي بواحد من الأنماط الأربعة الرئيسية للدولة "العبودية ، الاقطاعية ، البرجوازية ، والاشتراكية" (٣) . فالدولة مجرد تعبير صادق عن الواقع الاقتصادي السائد ، ومجرد اداة لسيطرة الطبقة الحاكمة وبالتالي فإنها تسقط وتتلاشى بالضرورة بعد انتهاء مرحلة دكتاتورية البروليتاريا وقيام المجتمع الشيوعي الذي تنتفي فيه أشكال السلطة . إذ ان الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية يستلزم بالضرورة مرحلة تحول ثوري ، تتبعها مرحلة انتقالية لاتكون الدولة فيها سوى ديكتاتورية البروليتاريا التي تسيطر على مصادر القوة في المجتمع بكافة أشكالها السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية ، وتهيئ المجتمع للمرحلة الشيوعية التي تنتفي فيها فكرة الصراع الطبقي في المجتمع(٤).

فالمدرسة الماركسية كما يظهر تبرر لنمط الدولة الاشتراكية واحتكار الطبقة

---

(١) سعدالدين ابراهيم وآخرون ، المجتمع والدولة في الوطن العربي ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨ ص ٦٤ .
(٢) احمد زايد ، الدولة في العالم الثالث - الرؤية السوسيولوجية ، ط١ ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٤٨ - ٤٩ .
(٣) غينادي بيلوف ، ما هي الدولة ، ب-ط ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٧ ، ص ١٨٥ .
(٤) ابراهيم الدسوقي اباظة وزميله ، تاريخ الفكر السياسي ، ب-ط ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٣٣٣ - ٣٣٥ .

العمالية للسلطة ، بينما تأخذ على نمط الدولة الرأسمالية أنها "لايمكن أن تكون فوق الطبقات وأنها تعبر حتماً عن مصالح الفئات والطبقات الاجتماعية الموجودة في السلطة " (١) ولذلك فإن التحليل الماركسي لمفهوم الدولة من أكثر حلقات النظرية ضعفاً وعرضة للنقد والجدل .

أما المفهوم الوظيفي للدولة ، فقد اعتمد إلى حد كبير على تعريف الالماني ماكس فيبر للدولة ، والذي يعتبر من حيث المنهج أقوى التعاريف وأقربها إلى المنهج السوسيولوجي ، حيث تنطلق منه معظم التعاريف . فالدولة في المفهوم الفيبري "هي جماعة مشتركة ذات سيادة إلزامية ، تمارس تنظيماً مستمراً ، وتحتكر استخدام القسر في نطاق رقعة من الأرض والسكان الذي يعيشون عليها ، وتحتوي على كل أشكال الفعل التي تحدث في نطاق سيادتها" (٢) . ولهذا فإن مفهوم "الشرعية" ومصادرها يأخذ حيزاً واسعاً في تحليل فيبر لظاهرة الدولة الرأسمالية وعلاقتها بالعقلانية الغربية . فإليه يعود الفضل في تأطير مفهوم الشرعية وتحديد أنماطها . ولهذا اعتبر رائد علم الاجتماع السياسي الحديث .

"إن علم الاجتماع الوظيفي في مناقشاته الجديدة للدولة من خلال رؤية تطورية يجعل من دولة الرفاهية النقطة التي إليها سيؤول تطور المجتمعات السياسي" (٣) .

لذلك فإن البنائية الوظيفية في تحليلها لمفهوم الدولة وغيره من المفاهيم المحورية تتعامل معه على أنه نظام أو"نسق" على اعتبار أن النسق يشكل وحدة التحليل الرئيسية لهذه المدرسة التي تعتبر "الإطار الأيدولوجي للرأسمالية"، وذلك يعود إلى محاولات(ماكس فيبر) لنقض الآراء الماركسية في الاقتصاد والدولة، من خلال بحثه "حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية " الذي كشف فيه عن وجود ارتباط بين (تعاليم كالفن) الدينية ، والأخلاق والقيم اللازمة والضرورية

---

(١) يوري بوبوف ، دراسات في الاقتصاد السياسي ، ب - ط ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٤ ، ص ٢٧٨ .
(2) M. Weber, The Theory Of Social And Economic Organization, trans. and ed. by T. Parsons , The Free Press , New-York 1964 , P156
(٣) برتران بادي - بيار بيرنبوم ، سوسيولوجيا الدولة ، ترجمة جوزيف عبدالله وزميله ، ط١ ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ب-ت ، ص ٢٨ .

لنشأة الرأسمالية العقلانية (١) ، وبالتالي نشأة الدولة العقلانية . ولكن بعض الاراء الحديثة ترى أن استخدام ماكس فيبر لمقولة الأخلاق البروتستانتية ، لم يكن بدافع من الحرص على دحض الاراء الماركسية ، ولكنها جزء من "قضية أكاديمية داخلية" كانت تشغل العديد من الباحثين في ذلك الوقت ، وقد أشار فيبر نفسه إلى ذلك ، حيث أكد انه أكثر ميلاً إلى النزعة المادية ، وأنه كان مستاءاً من التفسيرات "المثالية" لقضية الأخلاق البروتستانتية (٢).

ورغم أن المنهج الفيبري والنتائج التي توصل إليها في أبحاثه تتناقض في مواقع كثيرة مع المقولات الرئيسية للماركسية إلى الدرجة التي وصف فيها فيبر بأنه يعيش مسكوناً بشبح كارل ماركس (٣) ، إلا أن الهدف الرئيسي الذي كان يسعى إليه فيبر هو تعزيز فكرته الرئيسية حول العلاقة بين (الرأسمالية والعقلانية) ، من هنا يؤكد أن غياب العقلانية وشروطها الاجتماعية كان وراء عدم ظهور الرأسمالية في المجتمعات الإسلامية ، وظهورها في المجتمعات الأوروبية فقط (٤)، فاهتمام ماكس فيبر بتتبع أصول الرأسمالية واختبار النظم في الحضارة الغربية ، جعله يتأثر بمنهج ماركس (٥) في محاولة اتخاذ موقف يتعارض معه حول نفس المسائل المطروحة (٦) .

هذا الموقف الجدلي الذي يعبر عن طبيعة العلاقة بين ماركس وفيبر اتفاقاً ومعارضة ، هو الذي قاد فيبر إلى الحديث عن الدولة الحديثة ، باعتبارها إحدى النظم الاجتماعية التي افرزتها الرأسمالية العقلانية . فالدولة عند فيبر "نظام" وليست مرحلة تاريخية كما هي عند ماركس وإنجلز .

---

(١) براين تيرنر ، علم الاجتماع والإسلام (دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر)، ترجمة أبوبكر احمد باقادر ، ط١ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص ٩ .
(٢) لمزيد من التفاصيل انظر : المصدر نفسه ، ص ٢٥ وما بعدها .
(٣) اطلق "زايتلن" على ماكس فيبر لقب "ماركس البرجوازي" - انظر : محمد علي محمد ، تاريخ علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية ،(طبعة خاصة بالطلاب) ، الإسكندرية ١٩٨٣ ، ص ٢٨٣ .
(٤) براين تيرنر ، علم الاجتماع والإسلام ، ص ٣١ .
(٥) حول الاتفاق والتعارض بين ماركس وفيبر انظر : عبدالله العروي ، مفهوم الدولة ، ص ٣٥ - ٨٦ .
(٦) محمد علي محمد ، تاريخ علم الاجتماع ، ص ٢٨٣ .

مفهوم الدولة في التراث الإسلامي

إن نظرة فاحصة للتراث الفكري الإسلامي تكشف لنا بوضوح أن الفكر السياسي والتنظير للدولة هو الجانب المظلوم في تراثنا والأقل حظاً . فقد تضخم فقه العبادات والمعاملات على حساب الفقه السياسي والدستوري ، الأمر الذي خلق وضعاً فكرياً قلقاً ، وحالة فكرية مرضية ، فلقد انتقل المجتمع الإسلامي بعد الراشدين إلى وضع سياسي أقرب إلى الوضع الإنقلابي ، وانتهت الدولة الأموية ، وكادت الدولة العباسية أن تنتهي ، والمكتبة الإسلامية تكاد تخلو من "التراث الفكري السياسي" الذي يعالج هذه المرحلة ، مع العلم "أن قضية الدولة" هي القضية الأساسية في تراثنا الذي تسبب الخلاف حولها بتمزيق الأمة ، وتعدد المدارس الفكرية والفقهية في المجتمع الإسلامي ، وظهور نظريات متأخرة حول الخلافة ، رغم ان بذورها موجودة منذ صدر الإسلام ، من هنا فإن التعامل مع قضية الدولة في التراث الإسلامي ينبغي ان ياخذ بعين الإعتبار المحاور الرئيسية التي تعاملت مع هذا المفهوم في تراثنا (١) :

- المؤرخون الذين تعاملوا مع مفهوم الخلافة "كقضية وواقعة تاريخية" سجلوا في وثائقهم ما دار حولها من نقاط الاتفاق والاختلاف ، بطريقة سردية يقف المؤرخ فيها عند حدود الرواية ولايتجاوزها ، واغلب المؤرخين المسلمين قبل ابن خلدون يسيرون على هذا النمط .
- الفقهاء : الذين تعاملوا مع "قضية الخلافة" بأسلوب نظري ، تحدثوا عن ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن في المجتمع والواقع ، فكانت كتاباتهم تعكس صورة الحكومة طبقاً للشرع وتجربة السلف الصالح ، التي تعتبر مصادر الشرعية للنظام السياسي والإسلامي ، وبالتالي انعزلت آراؤهم عن الواقع الإسلامي التاريخي ، واتخذ مسار الدولة في المجتمع الإسلامي شكلاً آخر غير الذي نظّروا له . ولعل هذا ساهم في تعزيز حالة الإنفصام بين العلماء والأمراء الذين يشكلان طرفي القضية في مفهوم الدولة في المجتمع الإسلامي ، والذي

---

(١) للتوسع انظر مناقشة هذه الاتجاهات في : عبدالله العروي ، مفهوم الدولة ، ص ١٠١-١٢٥ .

جسده ابن خلدون في ثنائية "الدين-العصبية". وهذا يقودنا إلى المحور السوسيولوجي في دراسة "مفهوم الدولة" على الأقل في المجتمع الإسلامي الذي جسده ابن خلدون في مقدمته الشهيرة . فقد كانت كتابات المفكرين المسلمين قبل ابن خلدون تدور حول "الجماعة السياسية ، وليس حول الدولة ، كما كانت كتابات الفقهاء في الشريعة مثل الماوردي ، الغزالي ، ابن تيمية تدور حول الحكومة أو الشروط التي ينبغي توافرها في الحاكم الصالح الذي تحق له الطاعة ، أي شروط الإمامة والولاية ، وقسم آخر ركز على نصيحة الحاكم والأمير (١) .

من هنا نجد أن التراث الإسلامي حول الدولة لم يتعامل معها بنفس المنهج والأسلوب الذي تعامل به الفكر الغربي المعاصر ، ولذلك من الخطأ المنهجي أن تتم المقارنة بين المفهومين على أرضية المفهوم الغربي الحديث باعتباره أداة معيارية للتقييم . فالدولة بمفهومها الحديث -أي الدولة الرأسمالية أو الدولة الإشتراكية- هي إحدى الإفرازات النظامية لعصر النهضة والثورة الصناعية ، وبالتالي فهي إبداع تم وفق الخصوصية التاريخية والثقافية لمجتمعات التراكم الرأسمالي ، الأمر الذي لايصدق على تجارب تاريخية سابقة على هذه المرحلة .

إن دراسة سوسيولوجية لمفهوم الدولة في المجتمع الإسلامي تاريخياً ، لابد أن تأخذ بعين الإعتبار الخصوصية الحضارية للمجتمع الإسلامي الذي أبدع أشكالاً من المؤسسات والنظم لتسيير أمور حياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فقد لانجد في القاموس السياسي الإسلامي - نظامياً وتاريخياً - مصطلحات مثل "الكيان السياسي" ، الدولة القومية بالمعنى الحديث ، الإقليم السياسي ، الديموقراطية ، العقلانية السياسية ، لكننا نجد في المقابل المصطلحات التي تعبر عن حالة الخصوصية في الإبداع الحضاري مثل "دار الإسلام ، دار الحرب ، الشورى، الخلافة ، الإمامة ، الولاية العظمى ، وزارة التفويض ، وزارة التنفيذ ، بيت المال..." من هنا نقول إن درجة انتشار مصطلح أو مفهوم سياسي ما يعكس طبيعة نظام بناء القوة

---

(١) سعد الدين ابراهيم ، المجتمع والدولة في الوطن العربي ، ص ٧٩

في المجتمع الحديث ، الأمر الذي يعني أن "إشكالية المفاهيم" مرتبطة إلى حد بعيد بتوزيع موازين القوى المعرفية بالدرجة الأولى قبل الموازين المادية مما يخرجها في بعض الأحيان عن الحياد النسبي في العلوم الاجتماعية والإنسانية .

والقضية المنهجية الأخرى "هي أن الفكر السياسي الإسلامي جاء لاحقاً لممارسات المسلمين الإبداعية في بناء دولهم ... فنظرية الخلافة مثلاً تعود إلى القرن الرابع الهجري ، أي بعد ممارسات بناء الدولة بأربعة قرون تقريباً . وهي فترة تدهور الخلافة العباسية وظهور خلفاء في أكثر من مدينة أو إقليم إسلامي"(١) . بينما نجد أن الفكر السياسي الغربي الحديث سبق الدولة الحديثة ، بل كانت هذه النظريات من الأسس والبواعث التي أدت إلى قيام الدولة الحديثة ، سواء الدولة الرأسمالية أم الإشتراكية ، وبالتالي فإن النموذجين مختلفان في الفكر والتجربة التاريخية ، الأمر الذي يعني حالة خلافية افتراقية منذ البداية ، "لهذا فإن أي محاولة لاستجلاء مفهوم الدولة بمفهومها في علم السياسة الحديث من خلال نصوص القرآن محكوم عليها مسبقاً بالفشل " (٢) .

ورغم حالة الخلاف بين النموذجين الإسلامي والأوروبي في ممارسة السلطة وتجسيدها في الواقع الاجتماعي ، إلا أن القواسم المشتركة لمفهوم الدولة تتجسد في النموذجين بغض النظر عن مستوى تقنين الممارسة ، فواقع "دولة الخلافة الإسلامية" سواء في العهد الراشدي الشوري ، أم العهود الوراثية فيما بعد ، يكشف لنا عن المكونات الرئيسية للدولة الإسلامية ، وأولى هذه المكونات "السلطة" ، فلقد أجمع المسلمون "بعد الرسول صلى الله عليه وسلم" على ضرورة وجود "الخليفة" الذي تتجسد فيه - كمفهوم وليس كفرد - مؤسسة السلطة الحاكمة بما

---

(١) سعد الدين ابراهيم ، المجتمع والدولة ، ص ٨١ ، وللمزيد حول الموضوع انظر دراسة المفكر التركي :
Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought " Austin : University Of Texas, Press, 1982" PP 10 - 69 .
ودراسة : محمد ضياء الدين أحمد ، النظريات السياسية الإسلامية ، ط٧ ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٧٩م .

(٢) منظور الدين أحمد ، النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث ، النظرية والتطبيق ، ترجمة عبد الجواد خلف ، وعبد المعطي قلعجي ، ط١ ، دار الوفاء ، المنصورة - مصر ، ١٩٨٨م ، ص ٤٧ .

يتبعها من جهاز المستشارين والقادة العسكريين ، والجهاز الاقتصادي المكلف بتنظيم مداخيل ونفقات الدولة ، والسلطة القضائية . وهذا تأكيد من قبل العلماء والمفكرين المسلمين على ضرورة "وجود السلطة" في المجتمع ، فقد أجمع مفكروا السنة والشيعة على ضرورة السلطة ، ووجوب تنصيب الإمام "لأن الجماعة الإسلامية يصعب عليها أن تحيا وتستقر أوضاعها وتنفذ فيها شرائع الله وحدوده دون سلطة يوكل إليها هذا الإختصاص" (١) .

هذه السلطة في الواقع الاجتماعي التاريخي الإسلامي تجلت في بقعة جغرافية كانت في الدولة الإسلامية الأولى "إقليم المدينة" الذي توسع ليشمل الجزيرة العربية كاملة في عصر الرسول ثم لتمتد شرقاً وغرباً لتشكل دولة هي أقرب إلى مفهوم "الامبراطورية" منها إلى مفهوم الدولة الحديثة ، والملاحظ أن مصطلح "الإقليم الجغرافي" الذي يعتبر أحد المكونات الرئيسية للدولة الحديثة ، تم التعبير عنه إسلامياً بمصطلح "دار الإسلام" وهي البلاد التي تخضع للسلطة الإسلامية ، وإن هذا المفهوم لارتباطه بحركة الفتوحات ومبدأ الجهاد يتخذ شكلاً ديناميكياً متحركاً تبعاً لحركة المد والجزر في انتشار الفكرة الإسلامية وحركة الفتوحات ، في حين أن مصطلح "الإقليم الجغرافي" للدولة الحديثة ، يتخذ شكلاً ثابتاً نسبياً بفعل الإتفاقات الدولية ، التي أضفت على حركة توسع الدولة نوعاً

---

(١) كمال صلاح محمد ، السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي - دراسة مقارنة ، ب - ط ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص ٣١٥ . ومن أقوال العلماء السابقين في ذلك ، قول الماوردي : "وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت ، وزعيم الأمة ، ليكون الدين محروساً بسلطانه ، والسلطان جارياً على سنن الدين وأحكامه" ... الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، ط١٦ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ١١٥ .
وقول الغزالي : "الدين والسلطان توأمان ، ولهذا قيل الدين أساس والسلطان حارس ، وما لا أساس له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع"... الاقتصاد في الإعتقاد ، مكتبة الجندي للنشر ، القاهرة ، طبعة ١٩٧٩م ، ص ١٩٧ . وقوله في ذات الصفحة "أن الدنيا والأمن على النفس ، لاينتظم إلا بسلطان مطاع" ، وقوله "إن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة" ، وقوله "الدولة بسلطانها القاهر من ضروريات الشرع الذي لاسبيل إلى تركه"...المصدر نفسه ، ص ١٠٦ وما بعدها .
ومنها قول ابن تيمية "فالواجب اتخاذ الأمة الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله" ، السياسة الشرعية ، ص ٧٧ ، أما ابن خلدون فقد حلل القضية ودرسها من منطلق "أن الملك ضروري للإجتماع الإنساني" ليصل في النهاية إلى أن الدولة واجبة بالنظر العقلي والشرعي ، ... للتفصيل أنظر المقدمة : ص١٥٩ وما بعدها .

من القيود ، بغض النظر عن جدوى فاعلية هذه القيود على أرض الواقع ، ومن جهة اخرى ارتباط الدولة الحديثة بمفهوم "القومية" الذي يعني وجود حدود جغرافية للإنتشار البشري لعرق او قومية من القوميات ، وهذا ما اعتمدته الحركة الاستعمارية إلى حد بعيد في تقسيم العالم الثالث إلى الدول القائمة حالياً اثناء فترة تصفية الإستعمار التي تمت بشكل كثيف بعد الحرب العالمية الثانية" . فقد ظهر اكثر من مئة دولة جديدة على المسرح السياسي بعد النصف الاول لهذا القرن " (١) ، من هنا ياتي حرص الدولة الناشئة حديثاً على نيل الإعتراف الدولي كسلطة سياسية على إقليمها الجغرافي لتضمن الحفاظ على حدود هذا الإقليم تحت مظلة النظام العالمي .وتنبع الحاجة الملحة لاي محاولة لاستئناف النظام السياسي الإسلامي ، إلى الاخذ بعين الاعتبار تعقيد النظام العالمي في ظل موازين القوى المعاصرة حول مفهوم الإقليم الجغرافي للدولة .

- والشرط الثالث في مكونات الدولة هوالتوافر البشري أو الشعب وهو ما تعبر عنه الادبيات السياسية الإسلامية "بمفهوم الامة" . فالشعب بالمعنى القانوني السياسي هو ظاهرة حديثة "لان الدولة بالمعنى القانوني ظاهرة حديثة في التاريخ البشري" (٢) ، بينما الدولة بصفتها التاريخية الاجتماعية وممارسة السلطة بشكل او باخر هي ظاهرة إنسانية قديمة في بعدها الزمني . وهذا ما يؤكد على انسحاب هذا الإختلاف في الممارسة التاريخية للسلطة على معنى ومضمون المفاهيم المرتبطة بهذه التجربة ، فإذا كان الشعب يتشكل من مجموع المواطنين الذين يعيشون بشكل دائم على إقليم جغرافي ، فإن الامة في المفهوم الإسلامي "تاريخياً وايدولوجياً" تختلف عن هذا المفهوم ، انطلاقاً من خصوصية مفهوم الدولة في الفكر والممارسة . فمفهوم الامة ارتبط بالفكرة الإسلامية منذ بدايتها ، فقد كان يوصف اتباع الدين الجديد بانهم "أمة" ، فبينما كان النسب والوحدات الاجتماعية المترتبة عليه تشكل الإطار الاجتماعي والسياسي لمجتمع ما قبل الإسلام . أصبحت "الفكرة الإسلامية" هي عماد التكوين ، ومبرر العضوية في الجماعة الجديدة التي توصف "بالامة" منذ تكوين مجتمع المدينة ، وفيما كان

---

(١) سعد الدين ابراهيم وآخرون ، المجتمع والدولة ، ص ٧١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

الخطاب الإسلامي ما قبل الهجرة خطاباً دعوياً يتعامل مع الجماعة المؤمنة ، اصبح بعد الهجرة يتعامل مع المجتمع المدني الجديد بواقعه التعددي اجتماعياً ودينياً ، وتجلى خلال هذه الفترة "الخطاب السياسي الإسلامي" الذي بدأ "بدستور المدينة" (١) والمواخاه ، والتعامل مع الفئات والتكوينات الاجتماعية في مجتمع المدينة كما هي دون محاولة نسفها وخاصة التكوينات القبلية . "كل ما في الأمر ان النبي كان يتخطى العصبية محاولاً تشذيبها وتوجيهها بحيث تقبل العيش في إطار سياسي واحد لايطغيها بل يوازنها وينظم علائقها ببعضها وبالعالم الخارجي على أن تبقى العصبية ذاتها عماد التضامن الداخلي ، وعلى أن يمثل الإسلام فكروية الإطار السياسي"(٢) . إلا ان التصادم الذي حصل بين "يهود والمسلمين" في مجتمع المدينة ، دفع إلى الإعلاء من دور العقيدة في تكوين وتحديد مفهوم الأمة . بحيث تصبح الأمة هم اتباع الدين الجديد بعدما كانت الأمة في مصطلح "دستور المدينة" تضم المسلمين واليهود . وبذلك يكون مفهوم الأمة قد ارتبط بدرجة انتشار الفكرة الإسلامية ، فعمومية الدعوة تجعل من الأمة في "حالة تحقق دائمة"، تماماً كما في الإقليم الجغرافي "دار الإسلام" الذي هو في حالة امتداد مرتبطة بحركة الفتوح وانتشار الإسلام . من هنا فإن العلاقة جدلية واضحة بين مفهوم "الأمة" * ومفهوم "الإقليم الجغرافي دار الإسلام" فكلاهما في حالة تحقق دائمة مرتبطة بمدى فاعلية الحركة للفكرة الإسلامية انتشاراً وانحساراً .

مفهوم الدولة عند أبي الأعلى المودودي

لم يحدد المودودي تعريفاً واضحاً للدولة ، كما فعل علماء الإجتماع والفقه السياسي والقانوني . إلا ان المودودي تعامل مع "مفهوم الدولة" بعقلية المفكر الإسلامي الثائر على نظم الحياة المعاصرة ، ومنها المناهج الغربية ، فلم يشأ

---

(١) انظر نص الدستور ورواياته : محمد حميدالله ، مجموعة الوثائق السياسية ، ط٢، دار الإرشاد ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٣٩ - ٤٧ .

(٢) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، ط١ ، دار إقرأ ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٥٤ .

* للتوسع حول موضوع "فكرية الدولة الإسلامية" ، انظر المودودي : نظرية الإسلام وهديه ، ص ٦٩ ٧٣ .

ان يسير على طريقهم ، بل اتخذ لنفسه مساراً مختلفاً يتضح من خلاله انه يستوعب مفهوم الدولة السوسيولوجي وطبيعة نشاتها ووظائفها وغاياتها وطبيعة الادوات التي تحتكرها الدولة في حكمها للجماهير . هذا المسار يجمع فيه بين المعرفة القرآنية والمعرفة السوسيولوجية وعلم التاريخ والعمران ، ويحاول دائماً البحث عن السند الموضوعي او النصي لرأيه في قضايا بحثه حول ظاهرة الدولة ، والدولة الإسلامية بشكل خاص .

فهو يقر مثلاً أن الدولة تعني "امتلاك زمام القوة والسلطة" ، ويذهب إلى تفسير مفهوم "الحديد" في الاية القرآنية "وانزلنا الحديد فيه باس شديد ومنافع للناس" (١) بان المراد منه "هو القوة السياسية أو قوة السلطان" (٢) .

ويستخدم المودودي اكثر من مفردة ليشير إلى ذات المعنى "الدولة" ، مثل الحكومة ، السلطة ، القوة ، رغم الإختلاف بين هذه المفردات في القاموس السياسي والسوسيولوجي المعاصر . إلا ان تحليلاته بالإجمال تشير إلى انه يدرك دور الدولة في استخدام السلطة والقوة والقهر لتسيير الحياة الإجتماعية ، والقيام بالوظيفة السلبية للدولة ، والوظيفة الإيجابية والتي تتمثل في القضاء على مظاهر الإنحراف عن الأهداف العامة ، ودفع المجتمع والأمة نحو العمل والجهد الإيجابي لتحقيق هذه الأهداف ، إلا ان الذي يميّز المودودي في نظريته عن الدولة ، هو مصدر شرعية السلطة ، فليست الطبقة او الحزب أو الشعب مصدر السلطات ، بل إن الله هو الحاكم الحقيقي وهو مصدر الشرعية للسلطة في النظام الإسلامي .

ويقترب المودودي من التحليل السوسيولوجي حين يناقش نشوء الدولة فيقول : "والذين لهم ادنى إلمام بعلوم العمران يعرفون ان الدولة مهما كان من وضعيتها لاتتكون ولاتوجد بالطرق الصناعية ، فليست هي بالتي تصنع في مصنع ثم تنقل منه وتثبت في موضع آخر ، بل إنها تنشا في المجتمع نشوءاً طبيعياً لأسباب اخلاقية

---

(١) الحديد ، الاية ٢٥ .
(٢) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، ص ٤٥ .
ونظرية الإسلام السياسي ، ط ٣ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٣٩ .

ونفسية وعمرانية وتاريخية ، وتفاعل هذه الأسباب فيما بينها ، فتكون لها أمور أوليّة لازمة ، ومحركات اجتماعية ومقتضيات فطرية تتجمع وتقوى حتى تنبعث منها الدولة إنبعاثا" ...، كذلك مما اجمع عليه علماء العمران أن الدولة الراسخة البنيان نتيجة طبيعية لمقتضى الأحوال والظروف المتجمعة في المجتمع ، وأنه يتوقف تعيين هيئة الدولة ووضعيتها الخاصة تماما على تلك الأحوال والعوامل التي تقتضي تكونها" (١) ، وبهذا لايختلف المودودي في هذا الرأي عن ابن خلدون وآرائه في نشوء الدولة وشروطها الموضوعية والفكرية ، المتمثلة في العصبية والدين والشوكة ، فالدولة عند ابن خلدون "هي الامتداد المكاني والزماني لعصبية ما" (٢) .

ورغم تاكيد المودودي على الإرتقاء الطبيعي لنظام الدولة إلا انه نفى قوله بالجبرية في نشوء هذا النظام "لأنه مما لامراء فيه أن لأعمال الأفراد والجماعات يداً نافذة في تعيين وضعية الدولة ...فلاجرم أن تقوم حركة تلائمها في طبيعتها ، وأن تتهيأ السيرة الفردية والأخلاق الاجتماعية حسب ما تقتضيه الغاية المنشودة ، وكذلك لابد من زعامة وعمل اجتماعي وفق ما تتطلبه هيئة النظام الخاص ..." (٣) .

وهذا التحليل يشير بصورة واضحة إلى نموذج الدولة المنشود ، وليس نموذج الدولة القائم الذي دار حوله فكر ابن خلدون السياسي في الدولة والعصبية والشوكة ، وبالتالي فإن آراء المودودي التي تتحدث عما ينبغي أن يكون تحمل في ثناياها موقفاً أيدولوجياً يسعى لبناء النظام الإسلامي السياسي ، في حين أن ابن خلدون كان يتحدث عن الدولة بوصفها "واقعة تاريخية ، وظاهرة اجتماعية" . ولذلك كان أقرب إلى التحليل الموسيولوجي منه إلى التنظير الأيديولوجي ، ولهذا فإن آراء المودودي في الدولة لم تكن مقصودة لذاتها ، بل إنها وردت في ثنايا

---

(١) المودودي ، منهاج الإنقلاب الإسلامي ، ب - ط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٥ - ٦ .

(٢) حول آراء ابن خلدون في الدولة ، أنظر : محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، ب - ط ، دار الشؤون الثقافية "آفاق عربية" ، بغداد ، ب - ت ، ص ٣١٧ - ٣٦٦ .

(٣) المودودي ، منهاج الإنقلاب الإسلامي ، ص ٧ ، ونظرية الإسلام وهديه ، ص٦٦ .

مشروعه لإحياء نظام الإسلام الجماعي .

محور الدولة في النسق الفكري للمودودي

لقد تحدث المودودي عن الدولة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، تنشأ في المجتمع نشوءاً طبيعياً لأسباب أخلاقية ونفسية وعمرانية وتاريخية وتفاعل هذه الأسباب فيما بينها ، وأن استيفاء الجماعة البشرية لهذه الشروط لازمة لتحول وانبعاث نظام الدولة في المجتمع. وبذلك ينحى المودودي عن مدرسة التفسير الواحدي لنشوء الدولة . إلا انه عند تحليله لنشوء الدولة الاسلامية ، يصفها بانها "الدولة الفكرية" التي كان للفكر والعقيدة دوراً أساسياً في نشوئها ، وتكوين المجتمع الذي اكتسب الصفة الفكرية ذاتها في عملية تغيير اجتماعي شاملة ، أفرزت "المجتمع والدولة" بصورة متزامنة . رغم اسبقية "الفكرة الاسلامية" على الجماعة والمجتمع والدولة . وبذلك تكون الفكرة الاسلامية هي الباعث الحضاري ، والمحرك للتاريخ السياسي والاجتماعي ، في الحالة الاسلامية . رغم عدم استهانته بالمحركات الموضوعية الأخرى الفاعلة في عملية نشوء الدولة وتكوين المجتمعات . وبذلك يكون المودودي قد اكد على الخصوصية الحضارية للدولة الاسلامية ، المنبثقة من الخصوصية للنظام الاسلامي ذاته .

ولعله لم يسبق في التاريخ الحديث والمعاصر ، أن قام مفكر بمثل ما قام به المودودي من تنظير في الجانب السياس والايدولوجي للحركة الاسلامية ، وذلك بإعادة ربط الدين بالدولة ، ضمن المفهوم الشامل للدين. وربط الحاكمية بالسلطة ، مما خلق تاثيراً هائلاً لفكر المودودي على الصحوة الاسلامية المعاصرة . واثار جدلاً واسعاً بين المعارضين والمؤيدين . وخاصة فيما يتعلق "بنظرية الحاكمية" التي تعتبر بحق محور فكره السياسي والاجتماعي ، والمفتاح لفهم المشروع الحضاري الذي طرحه المودودي عبر مؤلفاته المتعددة الجوانب .

الحاكمية : المكون الايديولوجي للدولة الاسلامية

"إن تصور الاسلام عن الحاكمية - في نظر المودودي - واضح لا تشوبه شائبة . فهو ينص على ان الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى وأن السلطة العليا المطلقة له وحده ، أما الانسان فهو خليفة هذا الحاكم ونائبه ، والنظام السياسي لا بد وأن يكون تابعاً للحاكم الأعلى ، ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء ، وإدارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه ، ... (إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون)(١) ..."(٢) . فالميزة الرئيسية للدولة الاسلامية التي يحددها المودودي هي "إن الاساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الاحد . وإن نظريتها الاساسية ، أن الارض كلها لله ، وهو ربها والمتصرف في شؤونها ، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده ، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة او شعب ، بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الامر والتشريع ، فلا مجال في حظيرة الاسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله... ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين ، إما أن يكون ذلك الخليفة رسولاً من الله ، او رجلاً يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه" (٣) .

فليس لاحد من دون الله شيء من امر التشريع ، والمسلمون جميعاً ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، لا يستطيعون ان يشرعوا قانوناً ، ولا يقدرون ان يغيروا شيئاً مما شرع الله لهم (٤) "فالحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده ، فإنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر ، ولا يستحق ان يكون الحاكم الاصل إلا هو"(٥) وبذلك يحسم المودودي في نظريته هذه ، الجدل الدائر حول مصدر السلطات

---

(١) يوسف ، الآية ٤٠ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ترجمة أحمد إدريس ، ب-ط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٤ ، ص ١١٩ .
(٣) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه ، ص ٧٥ . ومنهاج الانقلاب الاسلامي ، ص ١٣ ، ومفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ، ب-ط ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٧ ، ص ١٨٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٥ ، ٤٣ .
(٥) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ط٥ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٨ .

في النظام السياسي الاسلامي ، "فليس لملك من الملوك ، ولا لطبقة من الطبقات ولا للامة والشعب ، بل لله"(١) ، وهذه القضية تعتبر المحور الاساسي لدستور الدولة الاسلامية ، عليها تدور سائر مسائل الدستور . ولا يكتفي المودودي بذلك بل يذهب في تفسيره للاسلام . باعتباره "الحركة التي تريد بناء صرح الانسانية بأسره على - قاعدة - حاكمية الواحد الأحد ، وهذه الحركة جارية على نسق واحد منذ اقدم عصور التاريخ ، وقادتها هم صفوة رجال الانسانية الملقبون ، برسل الله"(٢) . وإذا كان الاسلام هو هذه الحركة السائرة . فان الانتماء إليها لا يتحقق إلا "بالتسليم بحاكمية الله القانونية والاذعان لها ، وما الجحود بها إلا كفر صريح"(٣) ، اعتماداً على الاية القرآنية (ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) (٤) . "ولهذا تنازع بعض الانبياء مع اقوامهم حينما آمنوا بالله وصفاته ، لكنهم لم يقولوا بانه وحده هو الحقيق -كذلك- بان يكون له الحكم والسلطة القاهرة في امور الاخلاق والاجتماع والمدنيّة والسياسة وسائر شؤون الحياة الانسانية..."(٥) .

ومن هذا المنطلق فإن الاساس التي ترتكز عليه النظرية السياسية في الاسلام. "ان تنزع جميع سلطات الامر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ، ولا يؤذن لاحد منهم ان ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه ، أو ليسن قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه ، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه احد غيره كما قال جل جلاله في كتابه "إن الحكم إلا لله ، أمر الا تعبدوا إلا اياه ذلك الدين القيم.." (٦) . فهذه الايات تصرح أن الحاكمية لله وحده وبيده التشريع وليس لأحد وإن كان نبياً ان يامر وينهى من غير ان يكون له سلطان من الله" (٧).

---

(١) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ١٦ .
(٢) المودودي ، منهاج الانقلاب الاسلامي ، ص ٢٨ .
(٣) المودوي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ٢٣ .
(٤) المائدة ، الاية ٤٣
(٥) المودودي ، المصطلحات الاربعة في القرآن ، ترجمة محمد عاصم الحداد ، ط٩ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص ٤٥ ، وخورشيد أحمد ، نموذج المودودي للبعث الاسلامي ، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٣١ ، رمضان ، ١٤٠٢ هـ . ص ١٠ .
(٦) يوسف ، الاية ٤٠ ، آل عمران ،، الاية ١٥٤ ، النحل الاية ١١٦ ، المائدة الاية ٤٥ .
(٧) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

فهي بتعبير المودودي المختصر "ان يسير الانسان في حياته وفق قانون الله" (١) .

إن الحاكمية الالهية بهذا المفهوم ، وما يتفرع منها من معاني الحاكمية القانونية ، والسياسية تمثل المكون الايدولوجي لشرعية النظام السياسي الاسلامي، ومحور الدستور لهذا النظام ، ومصدر القيم القانونية والسياسية للمجتمع الاسلامي ، وهي المعيار الذي يقاس به سلوك المجتمع سياسياً وقانونياً واجتماعياً . فالانسان في إطار نظرية الحاكمية ، يمثل اداة الفعل السياسي والاجتماعي ، وهو المحرك لهذا النظام الذي يسعى إلى ترجمة الفكرة إلى واقع اجتماعي ملموس دون اخلال بها ولا تحريف ، الأمر الذي يتطلب منهجاً جذرياً في التغيير حتى تتطابق هذه النظرية مع الواقع الذي يستمد شرعيته من امتلاكه لمصادر القوة بمظاهرها المختلفة ، او من النسب والدم أو من الاختيار المباشر للشعب ، وكل هذه المصادر لشرعية النظام ، تعتبر في رأي المودودي ، باطلة وغير شرعية ، لانها اعتداء على تفرد الله بالحاكمية بجميع معانيها القانونية . والالهية والسياسية ، فهو صاحب السلطة العليا المطلقة ، وهو صاحب الحق في التشريع ووضع المناهج والنظم الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية للانسانية . ومن هذا المنطلق كانت نظرية الحاكمية المحور الذي تدور عليه رحى النظام الاسلامي ، "وهي حجر الزاوية في بناء نظام كامل للاخلاق والمجتمع والسياسة وهو النظام الذي نفذه (النبي) عليه الصلاة والسلام عملياً ، ... في المدينة ، والذي اسس بناءه على نظرية ان الله وحده هو مالك الملك ، وان شريعته فقط هي قانون البلاد ..."(٢) .

لهذا كله رفض المودودي فكرة فصل الدين عن الحياة ، وبالتالي فصل الدين عن الدولة . لأن هذا الامتزاج يتناسب مع الطبيعة الحضارية والعقائدية لرسالة التغيير الشامل والبرنامج الاصلاحي الكلي الذي يطرحه الاسلام . وبذلك يقف المودودي موقفاً مناقضاً ، بل ومعادياً للذين يحاولون نزع الدولة والاهداف السياسية ، من بين الاهداف الرئيسية للاسلام ، ولذلك يعتبر اسلام الفرد

---

(١) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ٨٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٠ .

منظوما ما لم يمتد إلى واقع الحياة السياسي والاقتصادي والثقافي، بل إن صفة "الجاهلية" أطلقها المودودي ، ليس على الشعوب الجاهلية أو الأمية ، بل على المجتمعات التي رفضت حاكمية الله في المجتمع ، على كافة المستويات السياسية والاخلاقية والاجتماعية ، وبذلك تكون "الجاهلية" منهجاً ونظاماً للفكر والحياة ومنبع ثقافة ، ونظرية عالمية شاملة ، ويعد كل من الاسلام والجاهلية بمثابة إتجاهين متعارضين بشكل مباشر بالنسبة للحياة" (١) .

إن نظرية الحاكمية التي طرحها المودودي ، تبقى غير واضحة ما لم نتعرض إلى موقع ودور الانسان . فإذا كانت الحاكمية المطلقة والسلطة العليا لله وحده ، فما هو دور الانسان في المجتمع والحركة الاسلامية . وإلى أي مدى يستطيع الانسان والمجتمع التصرف بحرية في تسيير امورهم .

لقد حدد المودودي منذ البداية أن حق السيادة ،والسلطة العليا، والحاكمية المطلقة ، وحق التشريع ، لله وحده لا ينازعه فيها احد ،وبذلك فإن الإيمان بالجانب العقائدي والالتزام (بالاسلام الشعائري) ، لا يعطي الصورة الكاملة للاسلام ومنهجه ، وبالتالي فان المودودي يرفض استناداً إلى فهمه الشامل للاسلام ، اقامة الفصل او التناقض بين (مبدا الايمان) و(مبدا التشريع) ، فكلاهما من الاسلام ، "فالمطالبة بالحكومة الاسلامية والدستور الاسلامي تنبع من الشعور الاكيد بان المسلم إذا لم يتبع قانون الله فإن إدعاءه للاسلام ، إدعاء باطل لا معنى له" (٢) .

من هنا ياتي الدور الكبير الذي يحتله الجانب القانوني والسياسي في فكر المودودي والجماعة الاسلامية ، التي سعى من خلالها إلى اصلاح الواقع بالاسلام باعتباره منهج التغيير المقبول على المستوى الاجتماعي والديني . إلا أن دور الانسان "الخليفة" يبقى غامضاً ما لم تتضح طبيعة العلاقة التي اقامها المودودي بين "الحاكمية والخلافة" .

---

(١) خورشيد احمد ، نموذج المودودي للبعث الاسلامي ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣١ ، ص ١٠-١١ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٢٠٩ .

إن فهم المودودي لمبدا الخلافة يتفق تماماً مع مفهوم الحاكمية الالهية ، (التوحيد) ، ومفهوم الحاكمية القانونية (الرسالة) ونزع جميع سلطات الأمر والتشريع من يد البشر وحصرها في الذات الالهية . إن المودودي يتجاوز في تحليله لمفهوم الخلافة ذلك الاصطلاح الذي وصف به النظام السياسي الذي نشا بعد العهد النبوي ، وبالتالي فإن فهم مبدا الخلافة في هذا الإطار يعطينا صورة متكاملة عن نظرية الدولة ، ومكوناتها الايديولوجية كما يراها المودودي .

"فإذا كان الحاكم الحقيقي في الاسلام ، إنما هو الله... فإن موقف الذين يقومون بتنفيذ القانون الالهي في الارض ، لا يكون إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي ، فهذا هو موقف أولي الأمر في الاسلام"(١) . إلا أن نظرية الخلافة عند المودودي تتجاوز الإطار السياسي إلى المهمة الرسالية العامة . "فقد وعد الله المؤمنين بالاستخلاف ، ولم يقل أنه يستخلف احداً منهم ، فالظاهر من هذا ان المؤمنين كلهم خلفاء لله . وهذه الخلافة التي اوتيها المؤمنون "خلافة عمومية"، لا يستبد بها فرد او اسرة او طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله . وكل واحد مسؤول ... من حيث كونه خليفة" (٢) . ويرى المودودي "ان الاسلام يستعمل دائما لفظة الخلافة ، بدل لفظة الحاكمية . وإذا كانت الحاكمية لله خاصة ، فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الاسلامي ، يكون خليفة الحاكم الأعلى ولايتولى إلا ما ولاه المستخلف - اي الحاكم الأعلى - ..." .

واعتماداً على هذا المفهوم العام للخلافة (الخلافة العمومية) بتعبير المودودي ، يكون أفراد المجتمع سواسية "لا يتسرب إليهم فساد التفريق بين الطبقات ، ولا شر الامتيازات التي تاتي من جهة الحياة الاجتماعية والفوارق النسبية..ولا يكون لاحد الفضل على آخر إلا من جهة المواهب الشخصية والسجايا الذاتية.." (٣) وبالتالي فان أفراد هذا المجتمع يتمتعون بنفس القدر من الخلافة الأمر الذي يفضي إلى نفس القدر من الحق في المشاركة السياسية والاختيار

---

(١) المودودي ، نظرية الاسلام السياسية ، ص ٤٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٠-٥١ .

والترشيح وممارسة النقد لبرنامج وخطة الدولة والمسؤولين ، وابداء الرأي فيما يريدون ما دام ذلك يقع ضمن إطار النظام العام .

"وفي مثل هذا المجتمع لا يكون لرجل أو طائفة ان تستبد بالأمر أو تتسلم عرش الديكتاتورية ، لأن كل فرد من افراد هذا المجتمع خليفة ولا يجوز لطائفة أو فرد من افرادها أن ينتزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصب نفسه مسيطراً عليهم ، والذي يتولى هذا الأمر .. منزلته الحقيقية ، أن جمهور المسلمين او الخلفاء قد فوضوا خلافتهم إلى رجل منهم وجعلوها مركزة في ذاته لتنفيذ الاحكام ، ... وذلك عن رضى منهم ، واتفاق كلمتهم ، فهو مسؤول عند الله في جانب ، وبجانب آخر مسؤول عند عامة الخلفاء - المسلمين - الذين فوضوا اليه امر الخلافة فان استبد بالأمر ونصب نفسه ديكتاتوراً...فهو غاصب وليس بخليفة ، لأن الديكتاتورية بحقيقتها ضد الخلافة العمومية"(١) . وبالتالي فإننا في نظام الخلافة الذي يطرحه المودودي نقف امام قضيتين رئيسيتين :

الأولى : أن مصدر السلطات هو الله . فهو صاحب الحاكمية ، وهو الذي أناب الانسان عنه لتنفيذ أحكامه ، وبالتالي فهو الحاكم ، وهو مصدر الحكم والتشريع والقيم الاخلاقية والسياسية لنظام الحياة (٢) .

الثانية : أن نظام الخلافة السياسي ، والخليفة بالتحديد ، لا يكتسب شرعية الحكم إلا باختيار مجموع الخلفاء له وهم الشعب او الأمة في الدولة الاسلامية ، لأن المسلمين سواسية في حق التصويت وابداء الراي . فإذا كان الخليفة اكتسب شرعية تمثيله للأمة بالاختيار المباشر من الشعب ، فإن الشعب والخليفة ، يكتسبون شرعية نظامهم من الله .

وبذلك تمتزج حاكمية الانسان مع حاكمية الله في المجتمع . "فلا شك أن الانسان حاكم الأرض ولكن ليست حاكميته هذه بالاصالة ، وإنما هي بالتفويض

---

(١) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٥٢-٥٣ .
(٢) حول مفهوم الخلافة الالهية ، انظر : المودودي ، منهاج الانقلاب الاسلامي ، ص ١٣-١٦ ، ونظرية الاسلام وهديه ص ٧٥-٧٨، الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، تعريب خليل أحمد الحامدي ، ط٤ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ص ٢٠٧-٢١٤، ٢٤١، ٢٤٣ ونظام الحياة في الاسلام ، ب-ط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٤ ، ص ٣٧-٤٠ .

والمنحة ، فسلطاته المفوضة هي التي عبّر عنها الله سبحانه وتعالى بكلمة "الأمانة" في القرآن . وقد سماه الخليفة باعتبار أنه لا يمارس هذه السلطة المفوضة إلا من جهته ، فمعنى "الخليفة" حسب هذا الشرح ، "الذي يمارس السلطات المفوضة إليه من جهة غيره"(١) فهذا هو المقام الذي تنشأ فيه وتبتدىء منه فكرة الجمهورية في الاسلام"(٢) .

وباكتمال مفهوم الخلافة هذا ، تكتمل ثلاثية المكونات الايديولوجية للدولة الاسلامية المتمثلة بالحاكمية الالهية (التوحيد)، والحاكمية القانونية (الشريعة والرسالة) ، والحاكمية السياسية (الخلافة - الجانب البشري)(٣) .

محور القومية الاسلامية : "المكون الاجتماعي"

لقد سيطرت النظرية القومية -كنظرية اجتماعية سياسية- على العالم في مطلع هذا القرن ، ولم يعد تصور الحياة الاجتماعية إلا من خلال أمة مستقلة بذاتها ... وساد الاعتقاد ان ذروة إزدهار الحياة الاجتماعية تتجسد في وجود الدولة داخل إطار القومية (٤) . ولقد تبلورت هذه الفكرة في نتاج الفكر السياسي والاجتماعي الغربي على اثر حركة الاصلاح في الكنيسة الغربية ، وما نتج عنها من تحفيز لروح الرأسمالية البروتستانتية بقيمها الدنيوية (٥) ، حيث كان من اهم آثارها على صعيد الاجتماع السياسي ، بروز ظاهرة "الدولة-الأمة" التي تستند في شرعيتها إلى مصدر اجتماعي كالجنس البشري ، السلالة ، اللغة ، الثقافة ، بدرجات متفاوتة من تجربة إلى اخرى . فقد تطرفت بعض الدول في اعتمادها على مكون "الجنس البشري" او السلالة ، في حين لجأت بعض الدول إلى توسيع قاعدة مصدر الشرعية

---

(١) المودودي ، نظام الحياة في الاسلام ، ص ٣٨ .
(٢) المودودي ، الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢١٥ .
(٣) للمزيد أنظر : المودودي ، نظام الحياة في الاسلام ، ص ٣٥-٤٦ .
(٤) المودودي ، الطريق إلى وحدة الأمة الاسلامية - مقارنة بفكر الشاعر محمد إقبال ، إعداد سمير عبد الحميد ، بط ، دار الانصار ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ ، ص ٦ ، وطائفة من قضايا الأمة الاسلامية في القرن الحاضر ، بط ، مكتبة الرشيد ، الرياض ، ١٩٨٣ ، ص ٥٣ .
(٥) انظر :
Max-Weber:The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism New-York , 1958 , P.P 13-31. .

لنظام الدولة ، ليشمل "الجنس ، واللغة ، والاقليم" .

لقد تباينت وجهات النظر حول مفهوم الأمة ، إلا أن أغلب النظريات السياسية الغربية التي ظهرت نتيجة للثورة الصناعية حول مفهوم (الدولة-الأمة) ، تكاد تجمع على استبعاد الدين من بين مصادر شرعية الدولة ومكوناتها ، رغم احتفاظ المجتمع بالمؤسسة الدينية التقليدية المتمثلة في الكنيسة. وبذلك تكون "الدول الغربية-القومية" التي نشأت وفقاً لهذه النظريات قد تحررت من سطوة الكنيسة -المصدر الديني للشرعية- على المؤسسات السياسية ، وتحولت إلى الأساس (القومي-الاجتماعي) . وبذلك يكون مصدر شرعية الدول الغربية الحديثة ، قد تحول من "الديني" ، إبّان سطوة الكنيسة ، إلى "الاجتماعي" في الدولة القومية الحديثة .

من هذا المنطلق ظهرت الدول الغربية القومية بشكلها الحالي ، بنهجها الرأسمالي الذي أفضى إلى توسع هذه الدول جنوباً ، إثر الفائض في تراكم رأس المال ، وتضخم السكان ، بحثاً عن أسواق جديدة لفائض الإنتاج وأرض جديدة للفائض السكاني ، وطمعاً في الموارد الطبيعية التي تشكل عصب هذه الحضارة الناشئة . لكن هذا التوسع لم يقف عند حدوده العسكرية والاقتصادية ، بل تجاوز ذلك إلى محاولة نقل النموذج الغربي للدولة إلى مجتمعات العالم الثالث ، أو مجتمعات النصف الجنوبي من الكرة الأرضية ، وسلخ هذه المجتمعات من جذورها الثقافية والحضارية من خلال إقامة مؤسسات ثقافية وسياسية بديلة على النمط الغربي [١] ، الأمر الذي بات يهدد هوية هذه المجتمعات بالاندثار ، أو التشوه على أقل تقدير. إلا أن أخطر خطوة أقدمت عليها الحركة الاستعمارية - أبان مرحلة تصفية الاستعمار - في النصف الأول من هذا القرن. هي إقدامها على تقسيم مجتمعات العالم الثالث، - وخاصة المجتمعات الاسلامية - على أساس قومي . وفي بعض الأحيان على أساس قبلي ثقافي ، متجاهلة الواقع الديني والحضاري للمجتمعات الاسلامية خاصة ، مما خلق خارطة سياسية فسيفسائية للمجتمعات الاسلامية . وأذكى

---

(١) المودودي ، الامة الاسلامية وقضية القومية ، ترجمة وتعليق سمير عبد الحميد ابراهيم ، ب-ط ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ١٥٥ ، ١٥٧-١٦١ .

روح القومية لدى النخب الثقافية والسياسية في مجتمعات العالم الاسلامي ، وقد تركزت هذه النزعة القومية في ثلاث دوائر اسلامية رئيسية ، هي "القومية التركية" ، "القومية العربية" ، "القومية الهندية" . الأمر الذي ادى إلى تراجع الدور السياسي للخطاب الاسلامي ، وانكفاء العديد من المشتغلين بالفكر الاسلامي إلى الاصلاح في العملية التربوية أو الصوفية حيناً او الاشتغال بالتراث والتحقيقات حيناً آخر .

لقد اوجدت هذه العملية نوعاً من التضارب والصدام بين الفكر القومي ، والفكر الاسلامي في المجتمعات الاسلامية ، بدرجات متفاوتة من مجتمع لآخر . لكنها في الهند كان لها سمة مختلفة عن بقية البلدان العربية والاسلامية ، لأن المسلمين في المجتمع الهندي اقلية بنسبة (١:٤) . ولهذا فإن مفهوم القومية الهندية سوف يقود إلى طمس الهوية الاسلامية لمسلمي الهند ، وتحويلهم إلى مجرد رقم لا وزن له على الصعيد السياسي . ولهذا وقف المودودي ومحمد اقبال ضد مفهوم القومية السياسية الموحدة للهند ، التي كان يقودها حزب المؤتمر باغلبيته الهندوسية ، ودعا "محمد اقبال" ومن بعده المودودي إلى دعم فكرة القومية الاسلامية التي رفعت لواءها سياسياً "الرابطة الاسلامية" والتي أدت إلى قيام باكستان فيما بعد ، إلا ان قيادتها الفكرية كانت بيد المودودي بلا ادنى شك . فهو الذي أعطى مفهوم القومية الاسلامية مضمونه الايديولوجي الذي حمى المسلمين في الهند من الذوبان في صفوف الأكثرية الهندوسية . إلا أن الاشكال بدأ عندما تجاوز فكر المودودي حدود الهند ، وتم تداوله في صفوف شباب الصحوة الاسلامية المعاصرة ، دون المام بطبيعة الظرف التاريخي والسياسي الذي قيلت فيه هذه النصوص ، وتم تعميم فكرة المودودي حول القومية دون تمييز بين طبيعة المجتمعات العربية التي تدين بالاسلام ، والمجتمع الهندي ذو الأغلبية الهندوسية . ولهذا فإن الكثير من الأحكام والاقتباسات من فكر المودودي كانت مجتزأة بصورة شوهت الكثير من نصوص هذا المفكر . خاصة في المجتمعات العربية ، حيث أساء الكثير من شباب الصحوة الاسلامية إلى هذا المفكر من جهة ، وأساءت رموز السلطة في المجتمعات العربية والاسلامية ، للمودودي وخاصة (ذوي النزعة القومية العلمانية) ، الذين نسبوا مظاهر التطرف إلى هذا المفكر الذي رفض استخدام العنف

طوال حياته على المستوى الفكري والتنظيمي والحركي . لهذا اقول ان اضطراب الفهم لنصوص هذا المفكر الاسلامي يرجع إلى عدم الوضوح وعدم التركيز في قراءة النصوص، والاجتزاء في الاقتباسات من فكره السياسي والديني . والتحيز المسبق سواء كان تعصباً له أم ضده ، وكل هذه المظاهر تتناقض مع روح الحقيقة العلمية في البحث والتحليل وبناء الأحكام . إذ ان هناك تباين في الأفكار والحركات من مجتمع لآخر وان تشابهت في الاسماء . "فإذا كانت القومية في الغرب تعبيراً عن فكر الطبقة الوسطى وطموحها ، وكانت وراء تكوين الدول القومية والتوسع الاستعماري ، فإن هذا لا يصدق بالضرورة على كل حركة قوميةٍ وبخاصة الحركات القومية في آسيا وافريقيا لاختلاف منطلقاتها وظروف نشأتها وأهدافها" (١) .

نظرية القومية الاسلامية

لقد مهد المودودي لنظريته هذه ، بنقده مفهوم "القومية العلمانية" التي رفضها واعتبرها مظهراً للدولة الغربية الحديثة التي لا تتناسب وطبيعة المجتمع الاسلامي . والدولة الاسلامية ونظامها الاخلاقي والقيمي . فهو لا يعترض على الشعور الفطري بالقومية الانسان وجنسيته ، ولا على حب الفرد لشعبه إذا لم يتحول هذا الحب إلى العصبية القومية العمياء كما انه لا يعترض على القومية إن أريد بها مبدأ الاستقلال القومي فهو هدف سليم . وحق لكل شعب (٢) ، بل يذهب المودودي إلى أبعد من ذلك حين يؤكد ان هذا الشعور الفطري بالقومية ، أو روح الجماعة ، هو شعور ركزه الله في فطرة الانسان والحيوان والطير (٣) . لكن الذي يعترض عليه المودودي ويرفضه ويعتبره شيئاً ممقوتاً يحاربه بكل قوة ، هو القومية التي تضع ذاتها ومصالحها ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم ، والحق عندها هو ما كان محققاً لمطالبها واتجاهاتها ... ولو كان ذلك بظلم الآخرين واذلال نفوسهم ... فالأنانية القومية المستعلية الباغية هي المسؤولة عن تحويل

---

(١) عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي للأمة العربية - دراسة في الهوية والوعي ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٩ .
(٢) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ط٨ ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٢ ، ص ٢٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

العالم إلى ميادين للصراع القومي العنيف ، وبفضل هذا شهد العالم في نصف قرن حربين عالميتين أزهقت فيها ملايين الأرواح ، ..."(١) .

وصار من المصطلحات المألوفة في قاموس القومية "الويل للمغلوب، والغاية تبرر الوسيلة ولا مكان للضعيف تحت الشمس ، وقتل شعب آمن فيها نظر ، واكذب حتى يصدق الناس ، والاستعمار والوصاية والحماية والانتداب ... ، بل اصبحت هذه المصطلحات مبادئ سامية في نظر القومية..طالما كانت في خدمة المآرب القومية وتامين رغباتها ومطالبها" (٢) .

وفي اثناء مناقشته لعناصر تركيب القومية يؤكد ان مجالات الوحدة والاشتراك في العمل والاهداف والفكر والمصلحة القومية الواحدة ، تنحصر في ستة عناصر رئيسية قامت على أساس واحد منها او أكثر كافة القوميات التي ظهرت منذ بداية التاريخ حتى اليوم - باستثناء القومية الاسلامية- "(٣) .

وهي "وحدة الجنس (الجنسية) ، وحدة الحدود (الوطنية) ، وحدة اللغة وهي ذات اهمية خاصة في بناء القومية لأنها الوسيلة القوية في خلق وحدة الفكر وتكوينها ، وحدة اللون وهي التي تخلق في أفراد اللون الواحد إحساساً جنسياً واحداً...، وحدة الأهداف الاقتصادية وهي التي تفرق بين من يتبعون نظاماً اقتصاديا واحداً وبين غيرهم.. حيث يقوم أحد الطرفين في وجه الاخر ليكافح من اجل حقوله ومصالحه الاقتصادية ، ثم وحدة نظام الحكم "القومية السياسية" (٤) ، والنتيجة أن هذه القوميات التي أسست على مثل هذه المبادئ ليس من سبيل إلى التوفيق بينها ، فهي تتصارع وتتسابق...فيما بينها بشكل دائم على أساس العصبية القومية ، فمن الطبيعي ان هذا النوع من القومية يتطلب بالضرورة خلق "عصبية جاهلية" في داخل الانسان ، مما يخلق حالة من النفور من الاخر ، والتبرير لأفعال أبناء قوميته وجنسيته ، ويخلق حالة من الازدواجية في القيم والمعايير والاخلاق بين هذه القوميات ،

---

(١) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ٢٩-٣٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦-١٧ .
(٣) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٢٦٠-٢٦١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٦١ ، المودودي ، بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية ، ب-ط ، دار الانصار ، القاهرة ، ب-ت ، ص ١٢-١٣ .

"وتتقولب المبادىء والقيم الاخلاقية العامة في قوالب القوميات ، فيضحى الظلم هنا عدلاً هناك..،..والعظمة والرفعة في موطن ، حطة وخسة في آخر" (١) .

وبعد ان وجه المودودي نقداً شديداً لأسس القومية (٢) ، يؤكد على "أن الانسان يقاس بذاته وجوهره لابلغته ولسانه ... وتشريف الانسان بانسانيته ليس أساسه اللون ، وانما الروح والنفس الناطقة التي لا لون لها" (٣) ، مؤكداً أن الأسس التي تقوم عليها القومية هي أسس مادية واهية ، لا سبيل لها للصمود أمام تطور الفكر الانساني ، وأن القومية تتناسب عكسياً مع حجم المعرفة والعلم وتفتح البصيرة واتساع القلب . فكلما ارتفع مستوى المعرفة والوعي ، كلما زالت الحجب المادية والحسية ، وتفطر "الجنسية" وتتشذ أن تترك مكانها "اللانسانية" ، وتتخلى الوطنية عن مقعدها "اللاّممية" أو الآفاقية (٤) . وبذلك تبرز بشكل واضح نزعة المودودي الانسانية ، وميله إلى إقامة المجتمع العالمي أو النظام العالمي الذي تسوده وحدة الفكر والمعايير والقيم الاخلاقية والسياسية . الأمر الذي دفع المودودي إلى تحديد البديل للقومية العلمانية ، والذي اطلق عليه مصطلح "القومية الاسلامية" وهو في نظري مصطلح جديد على الفكر الاسلامي لم يعهده من قبل . فإذا كانت القومية - كما يقول المودودي تتعارض مع المنهج الاسلامي في الجمع والتفريق ، فكيف يصف هذا المنهج "بالقومية الاسلامية" ، اللهم إلا إذا أخرج هذا المصطلح عن حدوده المتعارف عليها ، ولم يحتكم لتعريفات الغربيين للقومية . فقد تعدى بهذا المصطلح عن حدوده الحسية المادية ، إلى وصف المجتمع الايديولوجي العقائدي ، الذي لا ينشأ على روابط الدم والعلاقات المادية ، وهذا هو التجديد الذي أدخله المودودي على هذا المصطلح وحدوده .

---

(١) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٢٦٢-٢٦٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦٥-٢٧١ ، وبين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية ، ص ١٣-٢٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٠ بتصرف .

معالم القومية الاسلامية

لقد رفض المودودي رابطة "القومية الهندية" التي دعا لها حزب المؤتمر ، ووجه لها نقداً شديداً لانها اختارت الأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية ، وهي "العلمانية ، القومية ، الديموقراطية" (١) وهي ذات الأسس التي قاومها المودودي بشدة عبر حياته السياسية والفكرية ، ولذلك حمل المودودي بعد محمد اقبال ، راية الدعوة إلى قومية من نوع جديد ، لا تقوم على رابطة الدم أو اللغة ولكنها ، رابطة عقائدية ، واجتماع حضاري ، يقوم على وحدة في الاعتقاد والمشاعر والاخلاق والقيم .

وقد حدد المودودي معالم "القومية الاسلامية" واعطاها مضموناً ايديولوجياً مختلفاً عن مضمون النظرية القومية المتعارف عليها عالمياً . هذا التطور لم يكن طفرة ، بل إن المودودي راى سطوة النظرية القومية على الشعوب عامة ، وانتشار الدعوة القومية الهندية التي دعا إليها حزب المؤتمر بين المثقفين المتغربين من مسلمي الهند ، الأمر الذي يهدد الهوية الاسلامية فيهم . فقام يطرح هذا المصطلح الذي حافظ فيه على "مفردة القومية" لكنه طورها في المفهوم والمضمون . الأمر الثاني أن التمايز العرقي والسلالي بين طرفي الأمة الهندية "الهندوس والمسلمين" ليس واضحاً ، بل يصعب التفريق بينهم في نواحي كثيرة . لذلك لجا المودودي إلى طرح تصور جديد لهذا التمايز ، لا يعتمد معيار القومية المتعارف عليه ، وبذلك يكون المودودي قد اعطى المسلمين الذين يدعون إلى الانفصال سياسياً عن الهندوس وتكوين كيان سياسي خاص بهم - مبرراً واضحاً ومضامين عقائدية لقوميتهم . وبالامكان تلخيص معالم النظرية الجديدة للقومية الاسلامية عند المودودي فيما يلي :

١ - وحدة الأصل الانساني : حيث يؤكد المودودي على أن القومية الاسلامية ومعالمها تقوم وفقاً لنظرية الاسلام الشمولية التي "ترفض التفريق بين الانسان

---

(١) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ١١ ، والمودودي ، موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه ، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ترجمة محمد كاظم سباق ، ب-ط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ ، ص ١٥٣-١٥٤ ، ١٦٦ .

وآخيه على أسس مادية حسية ، ... لأن أصل الانسان واحد "خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء" (١) ، حيث تؤكد هذه النظرية الشمولية على وحدة النشأة الانسانية ، التي تجعل اختلاف الحدود ومحال الميلاد والمدفن ، ثانوياً أمام وحدة الأصل (٢) . "هو الذي انشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع" (٣) .

٢ - التعارف والتعاون هو الهدف من وراء تمايز الانسانية إلى شعوب وقبائل . وليس البغضاء والتعالي والتفاخر ، وبذلك يكون مبرر قيام القومية الاسلامية متناقضاً مع أسس نشوء القوميات التي تقوم على العصبية . إذ إن الاسلام في نظر المودودي يعتبر التفريق بين الجماعات والأمم نوعاً من العقوبة الالهية ، لخروجهم عن النهج السليم في الاجتماع (٤) . كما أن الاقدام على تمزيق الصفوف وتفريق الناس إلى شيع وأقوام يعتبر مبرراً كافياً لانزال العقوبة الالهية على فاعليه ، كما حصل مع فرعون "إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً" (٥) .

٣ - القومية الاسلامية "قومية حضارية" ، ذات نزعة انسانية ، تهدف إلى خير وصلاح البشرية جمعاء في نهاية المطاف . وإن كانت هذه القومية لا تتعارض مع النزوع الفطري لدى الأمم والشعوب للحفاظ على تراثها وزيها وانماطها الثقافية والحضارية ، ويؤكد المودودي على هذه الناحية فيقول "ويظهر بوضوح...أن الاسلام ليس من شأنه أن يرفع راية الدولية (العالمية) ، فيمحو الخصائص المميزة للأمم ويخلطها ويمزجها معاً ، بل هو يعطي كل أمة حقها في الحفاظ على قوميتها وخصائصها القومية ، وهو يريد أن تظهر بينها علاقة حضارية ثقافية أخلاقية وعقائدية وفكرية ، مما يؤدي إلى القضاء على الصراعات الدولية والظلم والتعصب ، وإلى قيام علاقات التعاون والمؤاخاة بينها" (٦) .

---

(١) النساء - آية ١ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٢٧١ ، بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية ، ص ٢٦-٢٧ .
(٣) الأنعام ، آية ٩٨ .
(٤) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٢٧٢ .
(٥) القصص ، آية ٤ .
(٦) المودودي ، الأمة الاسلامية وقضية القومية ، ص ١٨٠ ، ١٨٣ ، الحكومة الاسلامية ، ص ٢٧٣ .

لهذا يؤكد المودودي على ان عمر بن الخطاب منع الشعوب والأمم التي دخلت في الاسلام حديثاً من تقليد العرب (١) ولعل ذلك يكون حرصاً منه على نفسية هذه الشعوب وحفاظاً على كرامتها في إطار الاسلام حتى لا يصدق عليها قانون "المغلوب مولع بتقليد الغالب" . لكن المودودي يقيم العلاقة بين هذه الثقافات "بوضعها القومي وسماتها وملامحها القومية" (٢) ، لكنه في الوقت نفسه "لا يريد لجدران التعصب بين الأمم أن تبقى قائمة" (٣) .

٤ - إن معيار الجمع والتفريق ، في القومية الاسلامية ، يقوم على اسس عقلية تعتمد في اصلها على الاختلاف الروحي الجوهري ، لان "الدائرة التي رسمها الاسلام للقومية ليست دائرة حسية مادية ، إنما هي دائرة عقلية خالصة ، فرب أخوين في بيت واحد ينفصلان ، أحدهما داخل هذه الدائرة ، والآخر خارجها ، ورب مقيم في الشرق يتحد مع مقيم في الغرب ويدخلان في إطارها ... ومحيط هذه الدائرة كلمة واحدة هي "لا إله إلا الله" (٤) ، فمن يؤمن بهذه الدعوة ، يدخل إطار القومية الاسلامية ، ومن يرفضها يدخل في قومية مختلفة (٥) ، مهما كان حجم العلائق الدموية ، والنسب ، واللغة ، والوطن ، والجنس ، او الدائرة السياسية . ومن هذا المنطلق قاوم الاسلام اسس الاجتماع القومية القائمة على "العصبية البغيضة" . واعتبرها من أكبر العقبات في طريق الاسلام وانتشاره . ويحاول المودوي أن يحشد الادلة التاريخية على صحة قوله هذا ، فيقول : إن موقف اليهود من الدعوة الجديدة كان قائماً على أساس العصبية للجنسية اليهودية ، لأن النبي لم يكن من "بني اسرائيل" ، وكذلك موقف النصارى ، لم يكونوا على استعداد لتصديق نبي يظهر في بلاد العرب ، وعلى نفس المعيار كان موقف الامبراطورية الفارسية التي كانت تسيطر عليها "العصبية القومية" . كما أن سلاح العصبية القبلية بين العرب كان من اقوى الأسلحة التي استخدمها اليهود لبث الفرقة بين صفوف المجتمع

---

(١) المودودي ، الأمة الاسلامية وقضية القومية ، ص ١٨٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .
(٤) الحكومة الاسلامية ، ص ٢٨٣ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٨١ .

الاسلامي في المدينة المنورة (١) .

هذا من خارج دائرة القومية الاسلامية ، أما في داخل هذه الدائرة ، فإن المودودي يذهب إلى اعتبار "العصبيات" العلة المباشرة التي ادت إلى تفتيت الجسم الاسلامي ، وأجهزت على وحدته السياسية وذلك منذ صدر الاسلام . "وإن ما يحل بالمسلمين من كوارث منذ القرن الأول الهجري حتى اليوم ، ناجم عنها - العصبية - فلقد رفعت فتنة العصبية رأسها بين بني هاشم وبني أمية بعد سنوات من عهد الرسول وقلبت نظام السياسة الاسلامي الأصلي رأساً على عقب إلى الأبد ، ثم راحت تظهر في شكل عصبيات فارسية ، وعربية وتركية وأجهزت على وحدة الاسلام السياسية ، فكانت وحدها أقوى كارثة إجتاحت مختلف الدول الاسلامية آنذاك" (٢) .

وفي التاريخ الحديث "كانت فتنة العصبية القومية" السبب في تفكك أكبر دولتين اسلاميتين وهما الهند وتركيا ، ففي الهند دمر التفريق بين المغول والهنود ، الدولة المغولية الكبرى التي كانت قائمة هناك ، كما قوض التفريق بين الترك والعرب والأكراد دعائم الدولة التركية (٣) .

وبالاجمال نستطيع القول أن المودودي في حديثه عن القومية الاسلامية ، يجعل "العصبية القومية" علة العلل في انحلال الدول الاسلامية وسقوط نظامها ، وهو بذلك يختلف عن ابن خلدون الذي يجعل من العصبية عماد نشوء الدول وبقائها . واعتقد أن سبب هذا الخلاف يعود إلى اختلاف في منهج التناول لهذه الظاهرة ، فالمودودي كان يحكم عليها من وجهة نظر فكرية عقائدية ، في حين أن ابن خلدون تناول نفس الظاهرة بتحليل اجتماعي سياسي ، قبل أن يصدر عليها حكماً ايديولوجياً أو حكماً سياسياً . رغم أن الذي يتعمق في رأي الرجلين لا يجد كبير اختلاف بينهما ، فالمودودي كان يدرس مدى انحراف الدول الناشئة بعد الراشدين عن منهج الخلافة الراشدة ، المتمثل في تحول نظام الحكم في هذه الدول ، من الشورى،

---

(١) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٢٧٤-٢٧٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٨ ، والمودودي، بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية، ص ٦٤-٦٥ .

إلى الوراثة . في حين كان ابن خلدون يدرس هذه الدول الناشئة بعد الراشدين ، ويحلل أسباب قيامها واستمرارها المتمثل في العصبية . وهو بذلك لا يختلف مع المودودي فيما حصل تاريخياً ، لكن المودودي يختلف معه في الحكم على ما حدث تاريخياً وهو الجانب الذي يأخذ المساحة الكبيرة من فكره وسعيه إلى الاصلاح .

مصطلحات الجمع والتفريق "في القومية الاسلامة"

إنطلاقاً من الخلاف الجذري بين مفهوم القومية الغربية ، والقومية الاسلامية الذي أكده المودودي بقوله "إن ما هو...للقومية الغربية ماء الحياة ، هو للقومية الاسلامية السم الزعاف، لأن عمادها وأساسها الإيمان والعمل لا الجنس والوطن ، كما أن سبب القوة في القومية الغربية ، هو أساس الضعف في القومية الاسلامية (١) . وبناء على هذا التباين في الاسس ، هناك تباين في المصطلحات والمفاهيم "حيث أن لفظ قوم أو مرادفاته العربية كالشعب وغيره ، لم يستخدم في القرآن كمصطلح للدلالة على جماعة المسلمين(٢) ، ...لكن القرآن أطلق على جماعة المسلمين لفظ "حزب" لأن "القوم" ينشأ على الجنس والنسب ، أما الحزب فعلى المبدأ والمنهج ولذلك فالقرآن يرى في البشرية كلها حزبين اثنين فقط (٣) :
١ - حزب الله . ٢ - حزب الشيطان .

وبالتالي فإن معيار هذا التمايز في البشرية ، لا يتخطى معايير الجنس الوطن ، واللغة والتاريخ فحسب ، وإنما يحدث حالة من الانفصال التام على مستوى العلاقات الاجتماعية والشعورية ، وهذه المفاصلة الجذرية بين الحزبين تتطور إلى حالة من الصراع الدائم حتى يؤمن حزب الشيطان بمبادىء حزب الله . وبما أنه من غير المتوقع أن يتحول حزب الشيطان كاملاً إلى حزب الله ، فإن المودودي بذلك يقيم المجتمع الانساني على الصراعية الدائمة بين المعسكرين .

---

(١) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣٠٠-٣٠١ . بتصرف، والمودودي في فكرته عن القومية ، وأسسها ، يتفق مع وجهة نظر "محمد إقبال" حول نفس الموضوع ، المصدر نفسه ، ص ٣٠١ ، وبين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية ، ص ٧٠ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣٠٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ ، الأمة الاسلامية وقضية القومية ، ص ١٨٦-١٨٨ .

والمصطلح الثاني الذي تحدث عنه المودودي ، هو "الأمة" وهو كعادته يخرج هذا المصطلح عن المفهوم الشائع له في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة، ليقول "والأصل المشترك بين المسلمين الذي على أساسه قيل إنهم أمة ، ليس الجنس أو الوطن أو الأهداف الاقتصادية إنما هو مهمة حياتهم ومبادىء حزبهم ومنهجه (١) ويذهب المودودي إلى أن لفظ "أمة وسط" يراد به جماعة اسلامية عالمية، ذات مهمة عالمية ، خلاصتها العمل بكافة الطاقات الاخلاقية والذهنية والمادية لتنفيذ قانون الفكر والعمل ، الذي أسنده الله إلى محمد عليه الصلاة والسلام زعيم "حزب الله" في العالم ، وقهر كل النظم الاخرى ، وهذا هو ما جعل المسلمون على أساسه أمة (٢) . وقد استخدم المودودي هذا الأسلوب الثوري والكلمات الحادة في وقت التبشير بالكيان الاسلامي والجماعة الاسلامية .

أما المصطلح الثالث ، فهو "الجماعة" ، حيث أن النبي - كما يقول المودودي ، تجنب عن قصد استخدام مصطلح "القوم" في الأحاديث التي وردت فيها هذه الصفة مثل "عليكم بالجماعة" و "يد الله على الجماعة..." ، ذلك لأن اصطلاح "الجماعة" "انسب في التعبير عن إظهار نوعية تجمع المسلمين أكثر من أي لفظ آخر"(٣) . ولعل ذلك يعود إلى معيار ثبات العضوية في كلا التجمعين ، فالعضوية في "القوم" كما يؤكد المودودي ، عضوية ثابتة مهما تغيرت مبادىء الانسان ، لكن العضوية في الجماعة أو الحزب ، عضوية متحركة قابلة للنقض . لأن معيار هذه العضوية هو "المبادىء والمنهج" التي لا ينسحب عليها قانون التوارث . كما في "القوم" .

إن هذه المفاهيم الثلاثة "الحزب ، الأمة ، الجماعة" (٤) ، هي المصطلحات التي استخدمها الخطاب الفكري عند المودودي للدلالة على الاجتماع الاسلامي ، القائم على وحدة المبادىء والأسلوب والمنهج ، والمهمة المنوطة به . وإن المتأمل للنصوص التي أوردها المودودي حول هذا الموضوع يلاحظ انه استخدمها لتدل

---

(١) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣١٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣١٠-٣١١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١١-٣١٢ .
(٤) الحزب والأمة ، مصطلحان من القرآن الكريم ، لوصف الاجتماع الاسلامي ، في حين أن مصطلح "الجماعة" مصدره من الأحاديث النبوية . المودودي ، الأمة الاسلامية وقضية القومية ، ص ١٨٦-١٩٢ .

على المعنى نفسه ، فالحزب والأمة ، والجماعة تحمل عنده الدلالة الاصطلاحية نفسها ، للتعبيرعن المكون الاجتماعي للقومية الاسلامية . وإن كان هو يميل إلى استخدام مصطلح "الجماعة" اكثر من المصطلحين الاخرين ، لما فيه من خصوصية تميز الاجتماع الاسلامي ، ومن هذا الباب اختار المودودي اسم "الجماعة الاسلامية" للتنظيم الذي اسسه ليلوذ به عملية الاصلاح في المجتمع ، ويتخذها أداة لتحقيق جوهر الجماعة ومهمتها في خلق قومية عالمية على أسس فكرية عقلية ، متجاوزة حدود القوميات التاريخية والعرقية .

وبالرغم من أن المودودي اقام صرح القومية الاسلامية على أسس فكرية عقائدية ، إلا انه تنبه إلى أن هذا الاجتماع الاسلامي لا بد له من علاقات اجتماعية بين اعضائه تجعل لرابطة الدم والنسب دوراً مسانداً للمنهج والمبدأ في تحصين البناء الاجتماعي والسياسي . إلا ان الخطر يظهر عندما يبدأ دور النسب والروابط الاجتماعية والتاريخية بالتغلب على دور المنهج والمبدأ ، حيث يتقلص مفهوم الجماعة أو الحزب ، ويتضخم تصور القومية .

وبالاجمال نستطيع القول إن المودودي أشاد صرحاً فكرياً فريداً حول مفهوم القومية الاسلامية ، إطاره العام يقوم على المبادىء والمنهج ، وعلاقاته الداخلية تقوم على شبكة من الروابط الاجتماعية والنظم الاقتصادية والاخلاقية التي لاتتناقض مع الاطار العام للجماعة مشكلة في نهاية المطاف مجتمعاً فريداً في نظمه وهيكليته وبنائه . وهذا البناء هو الذي يشكل المكون الاجتماعي للنظام السياسي الاسلامي . إذ أن الدولة التي تقوم في المجتمع الاسلامي على أسس تتناقض مع مفهوم القومية الاسلامية ، تفتقر في الواقع إلى المصدر الاجتماعي لشرعيتها . ومن هذا المنطلق تعتبر القومية الاسلامية المكون الاجتماعي للدولة الاسلامية ؛ لأنها تضمن ولاء الفرد أدبياً ونفسياً لسلطة الدولة . ولهذا تكون الدول المتجانسة فكرياً وعقائدياً أقل عرضة للتفكك السياسي وللمشاكل الاجتماعية .

محور العالمية : "المكون الانساني"

لا يختلف المودودي مع المفكرين الاسلاميين المعاصرين الذين اكدوا على النزعة العالمية للنظرية الاسلامية وللدولة التي تقوم على اساسها . بغض النظر عن مدى نجاح النظرية في الحقب التاريخية ، لان هذا المبدأ ثابت بشرعية النص ، لا بشرعية الواقع التاريخي ، كما انه يتناسب مع طبيعة المهمة الرسالية التي انيطت بهذه الأمة وحجمها ؛ "فهي مهمة عالمية خلاصتها العمل بكافة الطاقات الاخلاقية ، والذهنية والمادية لتنفيذ قانون الفكر والعمل الذي اسنده الله إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، زعيم حزب الله في العالم ، وقهر كل النظم الأخرى"(١) بل إن صفة العالمية لصيقة بالدعوة والجماعة ، منذ اللحظة الأولى لنشوئها ، لان مصادر العضوية في هذه الجماعة ، موزعة منذ اللحظة الاولى على المجتمع الانساني . فهو باعتماده الأسس "الذاتية النفسية" معياراً للتمييز الانساني قد تخطى الحدود والحواجز اللغوية والعرقية والجغرافية ، مؤكداً على محور العالمية ، والمكون الانساني لنظريته السياسية . فهو وإن لم يرفض "القومية غير العدوانية" إلا انه يجعلها ضمن حدود الاطار الانساني العام ، لتشكل في النهاية المجتمع العالمي الموحد في فكره ومشاعره ،واهدافه ، وروحه ونفسه الناطقة التي لا لون لها . ولذلك "تضطر الجنسية"وقتئذ لأن تترك مكانها "للانسانية" وتتخلى "الوطنية" عن مقعدها "للأممية والافاقية" (٢) .

إن وحدة الأصل الانساني في نظرية المودودي ، ينبغي ان تقود إلى وحدة الاجتماع الانساني ، مهما كانت الفروق الفردية والاجتماعية الماديةوغير المادية . فالمهم في نظره ان تتكلم الامم والشعوب لغة واحدة ، "وهي لغة النفس الناطقة التي لا لون لها" "ولغة الفكر" التي لا تقف دونها الموانع اللسانية واختلاف اللغات بين الأمم والشعوب . "لهذا فوحدة الفكر التي تشكل في الحقيقة روح القومية ، وجوهرها لا حاجة بها إلى وحدة اللغة ، كما ان وحدة اللغة لا تنتج عنها بالضرورة وحدة فكرية" (٣) .

---

(١) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣١١ .
(٢) المصر نفسه ، ص ٢٦٨ ، ٢٧٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٨ .

وبالتالي فاعتماد المودودي على الأسس الفكرية والعقلية والعقائدية (١) ،يضفي على نظريته الصبغة "الانسانية-العالمية" التي تلغي الفوارق والحدود بين الأمم والشعوب . ويذهب المودودي مذهباً اقرب إلى الموقف الايديولوجي ، حين يؤكد أن الإسلام وحده ، هو الايديولوجية الواحدة القائمة التي تسعى في برنامجها المعلن إلى تحقيق المجتمع الانساني ، والأخوة العالمية ، التي لا تحد بأرض أو جنس أو لغة أو لون . "فتاملوا القرآن...لن تجدوا فيه لفظاً واحداً يؤيد "الجنسية" أو "الوطنية" ، فدعوته موجهة للانسانية جمعاء ، وهو يبغي ويطلب الخير والصلاح للمخلوقات الانسانية...على وجه الأرض" (٢) ، ليس هذا فحسب بل إنه ، في طرحه لمعالم البديل الاسلامي للحضارة والدولة الغربية ، القائمة على العلمانية والقومية والديموقراطية ، قد قدم "مبدأ الانسانية العالمية بديلاً عن القومية المحدودة" (٣) مؤكداً أن الاسلام قد نجح في هذا المجال ، حيث فشلت البوذية والمسيحية ، والماركسية . ذلك لأن الاسلام في نظره "هو عبارة عن الحركة التي تريد بناء "صرح الانسانية" بأسره على حاكمية الله الواحد الأحد"(٤) "فالانسانية ، وبناء صرح الانسانية ، وتحقيق المجتمع العالمي ، والعالمية ، والحزب العالمي" كلها مصطلحات ومؤشرات اكد المودودي من خلالها على ان "هدف الاسلام النهائي هو إقامة "دولة عالمية" أو "مجتمع عالمي" تتحطم فيه جميع سلاسل التعصبات العرقية والقومية ، ويقام فيها نظام مدني وسياسي ، ويشترك فيه البشر جميعاً بحقوق وفرص متساوية للرقي ، ويحل التعاون الأخوي محل المواجهة العدائية...في حين أن الهدف النهائي للقومي هو إقامة الدولة القومية (العلمانية) ، بدلاً من الدولة العالمية..."(٥) .

---

(١) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ٣٦،٣٧ ، نظرية الاسلام وهديه ، ص٦٩-٧٣ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٢٧٣ .
(٣) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ٣٤ .
(٤) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه ، ص ٩٣ . منهاج الانقلاب الاسلامي، ص ٢٨ .
(٥) المودودي ، الأمة الاسلامية وقضية القومية ، ص ١١-١٢ .

مبدأ العالمية والتميز القومي

لقد كان المودودي واعياً في موقفه من العلاقة بين العالمية ،والتمايز القومي . فلم يقفز فوق المكونات الاجتماعية والثقافية للشعوب والمجتمعات ، بل اقر بدوائر الانتماء المتتابعة ، من الاسرة ، إلى المجتمع ، التمايز القومي ، فالمجتمع الانساني "العالمية" . وهذا ما يؤكد أن موقف المودودي من قضية القومية لا يجوز أن يعزل عن خصوصيته التاريخية والجغرافية - السياسية التي نشأ فيها وتكونت من مصادرها ثقافته واتجاهاته وانتمائه السياسي والفكري . فقد رفض المودودي بشدة "القومية العنصرية ، الضيقة المحدودة" لكنه في الوقت نفسه رفض إلغاء السمات القومية لشعوب الامة الاسلامية ، أو الحزب العالمي الذي يتشكل منه إطار العالمية للدعوة والدولة .

إن هذا النظام الذي لا يحد بارض ، أو جنس ، أو لغة ، أو لون ، القائم على مبدأ الانسانية العالمية ، لا ينافي القومية ، بمعنى حنين الانسان إلى قومه ، وان قصرها على حدودها الفطرية . كما لا ينافي القومية القائمة على حب الوطن والعمل في سبيل اسعاده ورقيه ، ودون مساس بمصالح الاخرين ، ويؤمن بالاستقلال القومي الذي لا يرغم الانسان على الاحتجاز في مناطق ضيقة ...وينكر سيطرة شعب على شعب بدافع من الانانية والاستعلاء والاثرة ، فمن مطالب مبدأ (الانسانية-العالمية) ان يتولى كل الشعب أمره بنفسه بكل حرية واستقلال" (١) .

بيد ان تصور المودودي لهذه العلاقة يترتب عليه ما يلي :

١ - أن جميع الشعوب المتفقة على المبادىء الأساسية للحضارة البشرية يجب أن تتساند وتتكاتف في العمل على إسعاد البشرية ورفاهيتها .

٢ - ان يسود المجتمع العالمي التعاون لا التنافس ، وأن تستاصل النعرات العصبية والعنصرية .

٣ - ان كل فرد يعيش في هذا النظام يكتسب صفة النظام الفكرية ، فيصبح مواطناً

---

(١) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ٣٧-٣٨ ، ومبادىء الاسلام ، ط٥ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٦٠-١٦١ .

عالمي الفكرة، إنساني النزعة، يعتبر كل قطر أو مكان يعتنق فكرته موطناً له ومسكناً .وهو في هذه الفكرة يعتمد على مقولة للشاعر محمد اقبال "كل البلاد موطني لأنها بلاد ربي" (١) . وهي فكرة قريبة جداً من الفكرة التي قال بها سيد قطب حول جنسية المسلم ، حيث أكد أن جنسية المسلم عقيدته، وهي بالإضافة إلى فكرة الحاكمية والجاهلية ، من أكثر الأفكار التي تأثر سيد قطب فيها بالمودودي (٢) .

وإجمالاً فإنه يمكن تحديد موقف المودودي من مبدأ (العالمية،والتمايز القومي) فيما يلي :

١ - إن المودودي واعتماداً على نصوصه الواضحة ،يقيم النظام الاجتماعي الاسلامي بناء على الدوائر المتتابعة والمتساندة للانتماء .

٢ - يعارض المودودي إلغاء السمات الثقافية والحضارية للأقوام التي تتشكل منها الامة الاسلامية ببعدها العالمي . بل إنه يذهب إلى أن الدمج القسري داخل المجتمع يخلق جيلاً ضعيفاً في سماته الجسدية والعقلية والثقافية ، ويزيد في تفكك المجتمع . كما حصل في تجربة المجتمع البرازيلي خاصة وأمريكا الجنوبية عموماً .

٣ - يميز المودودي في حديثه عن القومية ، بين نوعين "القومية السياسية" التي تقوم على وحدة سكان الاقليم داخل إطار نظامه السياسي . وبين "القومية الحضارية" أو الثقافية التي تقام على وحدة الأخلاق والأفكار والقيم والأهداف والدين . فهو وإن كان يرفض الأولى لتعارضها مع مبدأ العالمية ، فإنه لا يعارض الثانية ، لأنها لا تتنافى مع مبدأ الانسانية العالمية . ولا مع القومية الاسلامية . لأنها لا تقوم على أسس حسية ومادية ، كما أنها لا تتناقض مع الحدود القطرية .

---

(١) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ٣٨ .
(٢) حول تأثر سيد قطب بالمودودي ، خاصة في هذه المفاهيم ، أنظر: صلاح الخالدي، "في ظلال القرآن" في الميزان ، ط١ ، دار المنارة ، جدة ، ١٩٨٦ ، ص ١٤٧ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، محمد حافظ دياب ، سيد قطب ، الخطاب والايديولوجيا ، ط٢ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٨ ، ص ٨٩-٩٩ . فهمي هويدي ، الحاكمية بين أهل الدعوة وأهل القانون ، مجلة الفكر الاسلامي ، دار الفتوى اللبنانية ، السنة ١٦ ، العدد ١ كانون الثاني ، ١٩٨٧ ، ص ٣٨-٥٢ .

٤ - لقد ميز المودودي بين "التعصب القومي والقومية العدوانية الضيقة المحدودة" وبين التمايز القومي الذي يحافظ على السمات الثقافية والحضارية والقومية ضمن إطار القومية الاسلامية . إلا انه في الوقت نفسه يرفض التعددية القومية داخل إطار القومية الاسلامية ، وإن هذا التناقض الظاهر في موقفه ، يزول حين نعلم أن المودودي يرفض التعددية القومية التي ترتقي إلى درجة القومية العلمانية "اللادينية" ، التي تجعل من نفسها نقيضاً للدين كما حصل في التجارب الغربية والاوروبية .

فالمودودي رغم انه يؤكد على وحدة الأصل الانساني ،والاخوة العالمية للبشرية ، إلا أنه يقر بالتمايز الوظيفي الذي أودعه الله في النظام الاجتماعي الانساني ، وهذا التمايز رغم خاصيته التجزيئية إلا انه في إطار النظام العام يقوم بوظيفة التساند في البناء الاجتماعي . وهذا التمايز يقوم على محورين :

١ - التمايز النوعي "الذكورة والأنوثة" وهو تمايز فردي .

٢ - التمايز الاجتماعي - (القبيلة، النسب ،القومية) ، وهو تمايز يقوم على أساس الوحدات الكبرى في البناء الاجتماعي .

ويؤكد المودودي على أن هذين النوعين من التمايز ، هما أساس التمدن الانساني والحياة الاجتماعية ، ومن مقتضيات الفطرة الالهية ومستلزماتها الابقاء عليها داخل حدودهما الصحيحة (١) . ولكن المودودي كان واقعياً في بحثه حول مسألة الخلافة ، فلم يتحدث في مشروعه عن عودة الخلافة ، وإنما كان يتحدث عن دولة اسلامية في باكستان . وقد اجاب المودودي على سؤال وجه إليه عقب محاضرة له حول تدوين الدستور الاسلامي "هل ترون من الممكن أن تحل مسألة الخلافة بسهولة وقد تفرقت الأمة ...؟" فأجاب "إني لا اتناول بالبحث هنا مسألة الخلافة للعالم الاسلامي كله ، بل إنما يقتصر كلامي على قيام الدولة الاسلامية في بلادنا باكستان ، فإذا قامت في مختلف بقاع العالم الاسلامي دول إسلامية على المبادىء والقواعد التي ذكرتها لكم آنفاً ، فربما يأتي عليها يوم من الأيام

---

(١) المودودي ، الامة الاسلامية وقضية القومية ، ص ١٨٠-١٨٢ .

تتحد فيه وتشكل تحالفاً فيدرالياً (Federation) فيما بينها وينتخب للعالم الاسلامي كله خليفة واحد" (١) . بل إنه لم يتحدث في هذه المرحلة عن دولة اسلامية واحدة ، رغم تركيزه على الجامع العقائدي للامة ، وذلك لشعوره بحجم العقبات وضخامة حواجز التجزئة التي تحتاج إلى جهد فكري وعملي عظيم لتغييرها او للتاثير عليها . ولكنه تحدث عن "قومية إسلامية موحدة" "وجنسية إسلامية مشتركة"، وعن "كومنولث اسلامي" أي عصبة أمم اسلامية كهدف مستقبلي وغاية منشودة (٢) . وبذلك يكون المودودي قد أدرك بوعيه الاجتماعي ضرورة "الخصوصية القطرية" (٣) والتتابع المنطقي والتدرج الواقعي في بناء الدولة الاسلامية العالمية ، حتى لا تبقى "مجرد شعار" في الفكر الاسلامي المعاصر . ولعل مرور المودودي بمرحلتي "التنظير السياسي الاسلامي قبل قيام الدولة ، والتعامل السياسي مع أجهزة الدولة وانظمتها ، هي التي كشفت للرجل عن حجم المصاعب والمعوقات أمام إعادة بناء الدولة الاسلامية في شكلها القطري مثل "باكستان) . فضلاً عن إطارها العالمي ، وهي "دولة الخلافة" التي تحولت إلى مجرد شعار عند بعد التنظيمات الاسلامية . ومن هذا الباب يظهر لنا بوضوح انه كما كانت (مسالة الامامة والخلافة) اصل الخلاف في تاريخ الامة ، فإن مسالة إعادة الخلافة ، وبناء الدولة الاسلامية ، هي اصل متفق عليه بين الجماعات والتنظيمات الاسلامية كهدف نهائي لها ، ولكنها تتباين فيما بينها إلى درجة الصراع والاختلاف -احياناً- على الوسيلة التي تقود إلى تحقيق هذا الهدف . واعتقد أن هذا خلل منهجي في التفكير ، مالم تتخلص منه هذه الجماعات فإنها سوف تطيل من الفترة اللازمة لتحقيق اهدافها ويصبح الهدف من معوقات تحقيق الهدف ذاته . وتصبح فكرة العالمية التي تشكل محوراً اساسياً من محاور الحركة الاسلامية المعاصرة ، معوقاً على المستوى القطري والاقليمي في إنجاز البرامج والخطط والأهداف . ولعل المتامل في

---

(١) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي، ص ٦٧، نظرية الاسلام وهديه، ص ٢٥٨-٢٥٩

(٢) سمير ابراهيم ، الطريق إلى الوحدة الاسلامية ، ص ٢٨، ٢٩ ، محمد عمارة ، ابو الأعلى المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٣٠٩، أبو الأعلى المودودي، الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٥٦ .

(٣) للامام حسن البنا راي سبق به رموز الفكر الاسلامي المعاصر حول الاندياح عبر دوائر الانتماء المتتابعة من وادي النيل إلى العالم العربي ، فالعالم الاسلامي . انظر : رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، ص ٢٢-٢٤ ، ٤٠ ، ١٠٧ ، ١٤١-١٤٣ .

واقع الحركة الاسلامية العالمية منذ اواخر السبعينات من هذا القرن ، يرى أن هناك بوادر وارهاصات نقدية لفكر الحركة تتسع يوماً بعد يوم داعية إلى مراجعة فكر الحركة وتقييمه ، وبناء برامج جديدة تنسجم مع واقع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية ، ومحاور القوة في المجتمعات الاسلامي والعربية ، وضرورة افساح مساحة أوسع (للخصوصية القطرية) في إطار (العالمية الانسانية) . حيث استطاعت بعض الأقطار أن تنجز خطوات واضحة على هذا الطريق(١) ، مثل السودان ، باكستان ، الأردن ، الجزائر ، تونس . ورغم تذبذب منسوب العالمية في الفكر الاسلامي من حقبة لأخرى ، ومن إقليم إلى آخر ، بدرجات متفاوتة ، إلا انه يبقى الاطار الذي يشكل "المكون الانساني" لشرعية الدولة الاسلامية ببعدها العالمي ،أو بعدها القطري .

إشكالية الديموقراطية والشورى

لقد وجه المودودي نقداً شديداً لثلاثية مكونات الدولة الغربية الحديثة والتي تمثلت في "القومية ، الديموقراطية ، العلمانية"(٢) . وقد إنطلق في موقفه هذا من منطلقين اساسيين ، خاصة فيما يتعلق "بالنظام الديموقراطي" :

١ - الموقف السياسي : إذ أن "الدولة الهندية الموحدة" التي اقترحها حزب المؤتمر تقوم على ذات الأسس الثلاثة للدولة الغربية . وقد شعر المودودي كسائر المفكرين المسلمين في الهند ، ان هذه الخطوة فيها تهديد جذري للقومية الاسلامية في الهند، وانها سوف تحول المسلمين إلى اقلية لا وزن لها امام الأغلبية الهندوسية في ظل النظام الديموقراطي المقترح وتقضي على اصول الحضارة الاسلامية والتمدن الاسلامي، "لأن الأكثرية تقرر حقوقها وتستطيع ان تفعل كل شيء"(٣) . بما في ذلك إلغاء نظام التعليم الخاص بالأقلية الامر الذي يؤدي إلى

---

(١) حول الحركة النقدية في الحركة الاسلامية ، انظر : الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية اوراق في النقد الذاتي تحرير وتقديم : عبد الله النفيسي، الكويت، ١٩٨٩ .

(٢) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ٤٤،٢٠،١١ .

(٣) المودودي ، الامة الاسلامية وقضية القومية ، ص ١٠٥ ، ٧٥ ، ٦٧ ، ٩٩، ٩٥، ١١٢ .

انسلاخها عن ثقافتها وجذورها ومحاولة دمجها مع بقية فئات المجتمع ، لتحقيق "مجموعة واحدة" أو أمة واحدة يطبق عليها مبدأ تحقيق راي الأغلبية (١) . مما يوقع المجتمع فيما يمكن أن نطلق عليه (استبداد الأغلبية) .

٢ - الموقف الفكري الايديولوجي : "إن مفهوم الديموقراطية في المدنية الحديثة ، هو حاكمية الجماهير ، فالشعب هو مصدر السلطات" وان قيم الحق والعدل ، والخطأ والصواب هي قيم نسبية ، تتبع ما تحدده الأغلبية في المجتمع ، لا رأي افراد الأمة جميعاً ، وليس من ضابط يضبط هذه الحركة ، فالديموقراطية "اصبحت تعني اطلاق العنان لتصرفات كل أمة لتحقق رغباتها كيف تشاء" (٢) . وبالتالي فإن شرعية القوانين والاعراف والقرارات ، تكتسب من راي الاغلبية في المجالس التشريعية ، المستند إلى "الرغبة والمصلحة" ، وليس إلى المبادئ والقيم . "فالديموقراطية...أجلست الانسان على عرش التاليه ، فحولت له جميع سلطات التشريع والتقنين ، وسخرت له الجهاز الحكومي بكافة إمكانياته للحصول على كل شيء يطلبه...وبان الشعب يتمتع بسلطات الحاكمية المطلقة ويزاولها دون قيد أو شرط..."(٣) .

لهذا كان رفض المودودي للنظام الديموقراطي الغربي ، لأنه في جوهره ، إعتداء على الحق الالهي في التشريع ، أو "الحاكمية القانونية" .وهذا ما يتضح من خلال معالم المشروع الثلاثي الذي طرحه بديلاً عن معالم المدنية الغربية الحديثة ، فقال : "واننا نقدم مبدأ سيادة الاله وخلافة المؤمنين بديلاً عن مبدأ سيادة الشعب أو حاكمية الجماهير"(٤) . "لأن الذي عليه واقع الأمر في هذا الكون أن حق السيادة (الحاكمية) لله وحده الذي خلق البشر...وأي إدعاء بالسلطة والسيادة ضمن نطاق سيادة الله وسيطرته فهو إدعاء باطل...سواء كان هذا الادعاء من شخص أو طبقة أو كان بما يسمونه الجماهير"(٥) . من هذا المنطلق كان رفض

---

(١) المودودي ، الامة الاسلامية وقضية القومية ، ص ٩٣ ، ٩٦ ، ٩١ ، ٨٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٧-٢٥٤ .
(٢) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ١٨-١٩ ، ٣١-٣٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

المودودي للنموذج الديموقراطي الغربي ، رفضاً مبنياً على الجذور الايديولوجية للنظام والنظرية الديموقراطية ، وليس رفضاً للآلية الانتخابية او النيابية بل إنه وضع بعض الأسس التي إذا توافرت في النظام الديموقراطي فإنه لا يتعارض مع الاسلام وجوهر الشورى والحاكمية الالهية . وهذه الأسس أو الشروط تتلخص فيما يلي :

١ - أن الصورة الصحيحة العادلة مبدئياً لتسيير شؤون المجتمع ، أن يكون الذين يتولون إدارة شؤون الناس وتسييرها ممن قد جرى تعيينهم بإرادة الناس انفسهم . عبر الانتخاب ، واكتساب الشرعية من الناس ، وإن السلطة تزول عنهم بزوال ثقة الجمهور بهم (١) .

٢ - إن التقصير في تحقيق أهداف الديموقراطية ومبادئها يرجع في نظر المودودي إلى ثلاثة أسباب رئيسية ، إذا تمت معالجتها وتجاوز سلبياتها فإن الديموقراطية بعد ذلك لا تتناقض مع المنهج الاسلامي . وهذه الأسباب هي :

أ - الافتراض أن الجماهير هي مصدر السلطة الكلية والسيادة المطلقة... الأمر الذي يقود في النهاية إلى سيادة فعلية لعدد من الأفراد، ووقوع الجمهور تحت نير هذه السيادة (٢) .

ب - إن الديموقراطية لا تستطيع ان تلعب دورها بنجاح ،ما دامت الجماهير على غير المستوى اللازم من الوعي والنضوج والاخلاق السليمة .

ج - يقظة الرأي العام وقوته (٣) .

فهذه الأسباب الثلاثة التي يعزو إليها المودودي تقصير الديموقراطية في تحقيق أهدافها ، يعالجها الاسلام في إطار نظريته الشمولية للفرد والمجتمع والدولة، عبر الوسائل التالية :

١ - إن الاسلام يجعل السيادة المطلقة والسلطة الكلية بيد الله ، الأمر الذي يحول دون تحول الديموقراطية إلى الاستقلال المطلق في المجالات كافة ، وبالتالي فشلها في نهاية المطاف .

---

(١) المودودي ، الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٥٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥١ .

٢ - إن الاسلام يعمد عبر مؤسسات التعليم والتنشئة الاجتماعية ، إلى رفع مستوى الوعي والنضوج والاخلاق والالتزام بمبادئه وأحكامه ، مما يقوي احتمال نجاح الديموقراطية .

٣ - إن الاسلام يصنع رأياً عاماً قوياً يقظاً عبر تنشئة أفراد صالحين في ظل نظام اجتماعي قائم على اسس صالحة (١) ، ويكون على درجة من الحيوية بحيث يكون مؤهلاً لنمو الخير ودعاته . والاسلام لذلك يوفر القاعدة القانونية من الاحكام والتعاليم التي تضمن تحقيق مثل هذه الاهداف ، ويؤكد المودودي على انه من الممكن "بالتجارب" العمل على تطوير وترقية جهاز الديموقراطية ، حتى يصبح كاملاً صالحاً بمعنى الكلمة .

وهذا الموقف للمودودي من الديموقراطية الذي اتخذه في المرحلة الباكستانية ، يختلف عن موقفه من الديموقراطية في المرحلة الهندية ، حيث رفضها فكراً ونظاماً ، إلا انه قبلها حين قامت دولة للمسلمين في باكستان ، وزال خطر "الاغلبية" ، مع بعض التعديلات المقترحة حتى تصبح منسجمة مع موقفه الاسلامي بشكل واضح . ولهذا نجده في مرحلة الدولة يطور نظاماً يطلق عليه مصطلح "الديموقراطية الاسلامية" حيث تضمن هذه النظرية حرية الاختيار للانسان ، وحرية التعبير والاعتقاد في إطار حاكمية الله وسيادته المطلقة على البشر . وفي إطارها يمكن تشكيل مجالس الشورى التي تقوم ، مقام البرلمانات في النظم الديموقراطية الحديثة ، مع اختلاف في الوظيفة والأدوار ومدى الصلاحيات .

فمعالم هذه الديموقراطية التي تبناها المودودي ، محددة من قبل الله فهو الذي حدد دائرة السلوك الفردي ، وجعل المسؤولية الانسانية في نهاية المطاف مسؤولية فردية ، فهو وإن كان لا يحق له تجاوز الحدود والقيود التي وضعها الله على حريته الشخصية ، إلا انه في إطار حدود الدستور الاسلامي لا يحق لأحد أن يسلبه حريته (٢) .

---

(١) المودودي ، الاسلام في مواجهة التحديات ، ص ٢٥١-٢٥٢ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٨-٣٦٩ .

من هنا تاتي خصوصية هذا التصور ، فهو وإن كان نأى بنفسه عن الشمولية الماركسية ، إلا انه لم يقع في دائرة الفردية المطلقة التي تقوم عليها النظرية السياسية الراسمالية بمدارسها المختلفة .

لهذا نجد ان المودودي تعامل مع "مفهوم الديموقراطية" بشكل إيجابي خاصة في مرحلة نضاله السياسي الذي اعقب استقلال باكستان حيث عايش وجرب الاثار المدمرة للديكتاتورية والحكم العسكري . لهذا كانت هذه النقلة النوعية في فكره السياسي في المرحلة الباكستانية في حين كان يقف موقفاً معادياً للدولة الديموقراطية المقترحة في الهند قبل الاستقلال . ولعل ذلك الموقف يعود لشعوره "بخطورة الأغلبية الهندوسية" التي تستطيع حكم البلاد بطريقة شرعية وفق قاعدة الأغلبية والغاء الأثر السياسي للمسلمين في الهند فيما لو قبل المسلمون في الهند بهذا المشروع .

فالديموقراطية التي نظّر لها المودودي ليست مطلقة ، كما انها ليست حكماً ديكتاتورياً بل هي (ديموقراطية اسلامية) . وهي بالتالي حرية الاختيار واحترام الاراء ضمن حدود المنهج الاسلامي . وتكتسب هذه النظرية شرعيتها من خلال ربطها بالصفة الاسلامية . بحيث أن مؤسسات الحكم الديموقراطي بصورته هذه لو أجمعت على مخالفة المسائل الرئيسية في المجتمع فإن قراراتها تعتبر باطلة وغير شرعية ، رغم اكتسابها صفة "الشرعية الديموقراطية" . لهذا لم يكن المودودي رافضاً لمصطلح الديموقراطية بقدر ما كان رافضاً للمنهج الغربي للديموقراطية ، حيث اثبت المودودي مصطلح "الديموقراطية" في قاموسه السياسي . إلا انّه افرغ فيه منهجاً سياسياً مختلفاً عن المنهج الغربي ، يقوم على قاعدة الشورى التي تتيح لأعضاء المجتمع ممارسة (خلافتهم العمومية) في حرية الاختيار ، وحرية ابداء الراي "لأن كل فرد من أفراد المجتمع خليفة ، ولا يجوز لطائفة أو فرد من افرادها ان ينتزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصب نفسه مسيطراً عليهم...وعلى هذا الأساس تكون شرعية الحكم مستندة إلى تفويض مجموع الخلفاء لشخص منهم ، وجعل الخلافة مركزّة في ذاته لتنفيذ الأحكام ، وبالتالي فهو مسؤول عند الله في جانب ، وبجانب آخر مسؤول عند عامة الخلفاء... الذين فوضوا إليه أمر

الخلافة..." (١) .

إن سلطة الخليفة التي يكتسبها بالشورى والاختيار ليست ذاتية كما هي في الديموقراطية الغربية ، وإنما هي من "عطاء المالك ولا حق للخليفة في العمل بما يشير به هواه ، وما تقضي به مشيئة شخصه.."(٢) وبهذا يفقد مبدأ الأغلبية اهميته الموازية في النظام الغربي ، لانه كفيل باقرار التشريعات او ابطالها عبر آلية محددة ضمن الانظمة والاعراف السياسية المتبعة . إلا ان مثل هذا لا يحصل إلا في القضايا التي تقع خارج إطار النص ، حيث تتعاظم قيمة مبدأ الأغلبية او رأي الجمهور أو حتى مبدأ الاجماع . وهذا الموقف يستند فيه المودودي إلى "مبدأ الحاكمية" القانونية والسياسية الذي يدير عليه رحى النظام الاسلامي كله . من هنا ياتي الخلاف الجوهري بين الديموقراطية الغربية التي تجعل (الحاكمية والسيادة المطلقة ، والسلطة العليا) ، للجماهير ، والديموقراطية الاسلامية التي تجعلها لله ، حكماً وتشريعاً وخلافة (٣) .

إن المودودي رغم محاولته تخفيف حدة الخلاف بين النظريتين ومحاولته تقديم النظام السياسي الاسلامي باسلوب عصري ، وبلغة العصر السياسية خاصة في المرحلة الباكستانية من حياته ، إلا أن هذه التجربة لم تؤت ثمارها فبالرغم من محافظة المودودي على مصطلح "الديموقراطية" ضمن مفرداته السياسية ، وبالرغم من تجربته في صياغة "الدستور الإسلامي" ، وتقنين الأحكام الإسلامية المتناثرة في الكتب والموسوعات الفقهية والتراثية ، وخوضه التجربة الإنتخابية ضمن إطار التعددية السياسية ، بقي التشدد والجمود ينسب إلى الرجل وفكره ، خاصة في مجال حديثه عن الحاكمية التي اعتبر باعثها منذ أن ظهرت بوادر هذه النظرية في صدر الإسلام على اثر الخلاف بين علي ومعاوية .

وجدير بالذكر أن المودودي في جميع محاولاته هذه لم يقصد أن يحاكي النظام

---

(١) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه ، ص ٥٢-٥٣ ، نظرية الاسلام السياسية ، ص ٤٧-٤٨ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ١٣٧ .
(٣) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ١٨-١٩ ، ٣١-٣٣ ، ٣٤ ، ٤٠-٤٣ ، نظرية الاسلام السياسية ، ص ٢٧-٢٨ ، ٣١ ، ٣٣ .

السياسي الغربي بل إنه وجه إليه نقداً شديداً متهماً إياه بقيادة ركب الإنسانية إلى الدمار والمآسي . محاولاً طرح البديل المتمثل في النظام السياسي الإسلامي . ولقد وصف المودودي هذا النظام أحياناً "بالديموقراطية الإسلامية" وأحياناً "بالثيوقراطية الإسلامية" أو "الثيوقراطية الديموقراطية" إلا أنه في كل هذه المصطلحات ، يخرجها عن مضمونها ومفهومها المتعارف عليه ويحورها لتناسب الفكرة الإسلامية التي ينادي بها والنظام الاجتماعي والسياسي الذي يعمل لإقامته في المجتمع الإسلامي ، متخذاً من العصر النبوي والراشدي "العصر النموذجي" الذي يقيس عليه في حكمه على الأفكار والتجارب والنظم المعاصرة . حيث حدد من خلال رسائله وكتبه معالم وأسس نظرية الديموقراطية الإسلامية فيما يلي :

١ - "ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية ، فإن الحاكم الحقيقي هو الله ، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته ... والذين من دونه في هذه المعمورة ، إنما هم رعايا في سلطانه العظيم"(١) .

٢ - "ليس لأحد من دون الله شئ من أمر التشريع ، والمسلمون جميعاً ... لايستطيعون أن يشرعوا قانوناً ، ولايقدرو أن يغيّروا شيئاً مما شرع الله لهم" (٢) .

٣ - "إن الدولة الإسلامية لايؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرّع الذي جاء به النبي من عند ربه ، مهما تغيرت الظروف والأحوال ، والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لاتستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره في خلقه " (٣) .

وهذه الخصائص الثلاثة الأولى هي التي تحدد معالم فكر المودودي السياسي ، وتمهد لمفهومه حول "الديموقراطية الإسلامية" . فالحكم "الحاكمية السياسية" ، والتشريع "الحاكمية القانونية" هي في نظريته السياسية لله وحده ، بل إن طاعة الأمة للدولة والالتزام بما يصدر عنها من قرارات ، وبالتالي اكتساب الدولة

---

(١) المودودي ، نظرية الإسلام السياسية ، ص ٢٩ ، ٤٥ ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٣٥ . وتدوين الدستور الإسلامي ، ص ١٨ - ٢٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

وقراراتها لصفة الشرعية لاتكون إلا باعتمادها الأسس السابقة .

في هذا النظام يعطي المودودي للجماهير دوراً واضحاً فيما وصفه "بالحاكمية الشعبية المقيدة" . ولهذا ابتدع وصفاً جديداً لنظام الحكم الإسلامي وهو مصطلح "الثيوقراطية الديمقراطية" أو "الحكومة الإلهية الديموقراطية" (١) ؛ حيث يقوم هذا النظام على "فكرة الاستخلاف او النيابة ، وهي نيابة ديموقراطية في جوهرها وروحها يتم فيها انتخاب الخليفة أو الرئيس او الأمير ، وفق راي الجماهير وبإرادتهم الحرة ، كما يتم فيها انتخاب أهل الحل والعقد والشورى" (٢) وهذا ما يقودنا إلى التاكيد على ان المودودي لم يتبع مصطلحات اي من مدارس الفكر السياسي ، بل عمد إلى تطوير مصطلحاته ومفاهيمه السياسية ، وبذلك يكون قد نأى بالنظام السياسي الإسلامي عن حصره ضمن حدود المفاهيم الديمقراطية الغربية ، أو الشمولية والديكتاتورية وان استعار بعض المفاهيم ، إلا انه جردها من مضامينها المتعارف عليها ، لكي تنسجم وروح النظام الإسلامي .

٤ - والسمة الرابعة من سمات الديمقراطية الإسلامية هي الإنتخاب واحترام إرادة الأمة في الاختيار، حيث يلتقي المودودي هنا مع الديمقراطية الغربية ، في "مبدأ الانتخاب" وان اختلف معها في آليته والنتائج المترتبة عليه "فالسلطة التنفيذية" لاتتألف إلا بآراء المسلمين،وبيدهم يكون عزلها عن منصبها" (٣) ، فإذا تعارض راي الرئيس مع راي مجلس الشورى في قضية من القضايا ، او حصل خلاف واضح بين السلطتين ، فإن المفاضلة بين الرأيين تكون عبر اللجوء إلى "إرادة الأمة" المتمثلة "في استفتاء الراي العام" هذا بصورة نظرية ، إلا ان المودودي يذهب إلى ان هذا الأسلوب يحتاج إلى "روح وعقلية" يصعب إنشاؤها ، وبهذا يقرر أن لامندوحة من أن نجعل الهيئة التنفيذية "المنتخبة" تابعة لآراء "أغلبية" أعضاء المجلس التشريعي "المنتخب" (٤) .

---

(١) المودودي ، نظرية الاسلام السياسية ، ص ٣١ .
(٢) المودودي ، الإسلام والمدنية الحديثة ، ص ٤١ .
(٣) المودودي ، نظرية الاسلام السياسية، ص ٣١ ، تدوين الدستور الاسلامي ،ص ٢٥، ٢٨ .
(٤) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ٣٧-٣٨ .

ويذهب المودودي ابعد من ذلك في البحث عن شرعية مبدا الانتخاب ، حيث يؤكد أن النبي لم يعهد لأحد من بعده بالامارة ، وان الصحابة فهموا من هذا السكوت ، ومن الاية القرآنية "وأمرهم شورى بينهم" "ان الله تعالى قد خيرهم في تولية الرئيس بعد النبي بالانتخاب وانه ينبغي ان يكون هذا الانتخاب لمشاورة المسلمين فيما بينهم"(١) . وهو ما كان عليه الأمر في عهد الخلافة الراشدة ، وينتهي المودودي إلى نتيجة حاسمة فيقول "والذي يثبت من هذه السابقة الدستورية ثبوتاً قاطعاً ، هو أن انتخاب الرئيس في الدولة الاسلامية متوقف على رضى عامة المسلمين ، وانه لا يحق لأحد أن يسلط نفسه على رؤوسهم بالقسر والاكراه ، ولا اختصاص لهذا المنصب لأسرة أو طبقة خاصة ، وينبغي أن يجري الانتخاب برضى المسلمين من غير عنف ولا تدليس"(٢) اما آلية تحقيق هذا المبدأ فهي متروكة في نظر المودودي للمسلمين ، بامكانهم أن يختاروا مختلف الطرق والمناهج حسب حاجات المسلمين وظروفهم ، وعلى نفس هذه القاعدة يتشكل مجلس الشورى بالانتخاب (٣) .

وفي هذا الاطار نلاحظ تطوراً واضحاً في فكر المودودي السياسي ، متمشياً مع تطور المرحلة (التاريخية-السياسية) التي مر بها من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة . ففي المرحلة الثانية (مرحلة الدولة) ، كان مطلوباً من الفكر الاسلامي -ورائده المودودي- في تلك الفترة ، التعامل مع المشكلات السياسية للدولة الحديثة ، فيما يتعلق بالدستور ومسائله ، والموقف من الأقليات ،ومناهج تسيير نظام الحكم ، وقضية التعيين والانتخاب ، ولهذا نجد أن المودودي - امام ضغط الواقع - أخذ يميل في مرحلة الدولة ، إلى مبدأ "الزامية الشورى" . بل وذهب إلى جعل السلطة الأقوى -إذا ما حصلت المفاضلة- في يد المجلس التشريعي ، وأن السلطة التنفيذية تتشكل وتسيّر امور الحكم وفق قرار الأغلبية لهذا المجلس (٤)، والتطور الثاني الملاحظ هو عودة أهمية مبدأ "الأغلبية" إلى فكر المودودي

---

(١) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ٤٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٨ . والاسلام والمدنية الحديثة ، ص ٤١ .
(٤) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ٣٧-٣٨ ، والحكومة الاسلامية ، ص ١٧٦، ٣٨٣-٣٨٤ .

السياسي في هذه المرحلة ، ولعل السبب في ذلك يعود إلى انتفاء صفة الواقع الهندي (المتعدد القوميات والثقافات والاديان ، وسيادة الهندوس) عن الواقع الباكستاني ذي الاغلبية الاسلامية الساحقة ، وبالتالي فإن خطر الاغلبية الذي كان يهدد التمدن الاسلامي في الهند قد زال في باكستان(١) .

٥ - الديموقراطية غير الحزبية :

إنني لا اتفق مع بعض الباحثين الذين ذهبوا إلى أن المودودي لا يعارض مبدأ التعددية الحزبية في المجتمع الاسلامي . بل الذي أميل إليه أن الرجل كان يتعامل مع الواقع التعددي سياسياً بصفته أميراً لجماعة اسلامية سياسية ، لكنه على صعيد الموقف الفكري للنظام الاسلامي ونظريته السياسية ، لديه نصوص واضحة في ضرورة القضاء على النظام الحزبي في الدولة الاسلامية ، وهذا الموقف يتفق فيه المودودي مع حسن البنا (٢) ، فكلاهما كان يرى أن النظام الديموقراطي (بروحه) اقرب النظم السياسية إلى النظام السياسي الاسلامي ، إلا انهما رفضا مبدأ (التعددية السياسية) في المجتمع لاسلامي ، والتي عبرا عنها بمصطلح "الحزبية" . فقد رفض المودودي النظام الحزبي ، ودعا إلى التخلص منه وهنا يقول: "ينبغي أن نتخلص من النظام الحزبي الذي يدنس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية ، والذي من الممكن فيه أن تستبد بزمام الأمر في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة ، وتنفق اموال الجمهور في استمالة من ينتصرون لها انتصاراً دائماً من الأهالي،..."(٣). وكعادته يقيس المودودي موقفه هذا على (عصر الخلافة الراشدة) ، حيث ينتهي إلى نتيجة مؤداها أن نظام الحكم فيهما لم يكن نظاماً حزبياً . "فما كان في برلمانه -الخليفة الراشد- حزب حكومي ، وحزب معارض ، بل كان البرلمان كله حزبه الحكومي إن راعى الحق في سياسته ، وحزبه المعارض إن زاغ عن الحق ومال إلى الباطل ، كان كل عضو من اعضاء البرلمان حراً

---

(١) حول هذا الموضوع : انظر : المودودي : الامة الاسلامية وقضية القومية ، ص ٩٥-٩٧ ، ١٠٤ ، ١٢٤ ، ١١٧ ، ٩٩ ، ٢٤٢ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٤ ، ٨١ ، ٢٤٣ .

(٢) حسن البنا ، مجموعة رسائل الامام الشهيد ، ص ٣٢٣ ، ٣٢٥-٣٢٧ ، ١٦٥-١٦٨ حيث دعا البنا إلى الغاء النظام الحزبي في مصر ، لأن الاسلام لا يقر الحزبية ص ١٦٨ .

(٣) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ٥١ .

"بصفته الفردية" يوافق الأمير فيما يشاء ويخالفه فيما يشاء.."(١) .

"فالمسؤولية الفردية" (٢) في نظر المودودي هي البديل الاسلامي للنظام الحزبي . حيث يتاح لكل فرد في الأمة ان يمارس نصيبه من السلطة بنفسه استناداً إلى مفهوم الخلافة والاستخلاف ، وقد ذهب حسن الترابي -الذي يمثل احد رموز التجديد في فكر الحركة الاسلامية واطرها التنظيمية- نفس المذهب . ويؤكد انه لا ينوب عن الفرد "فرد اوجماعة"(٣) في ممارسة نصيبه من السلطة .

إن المودودي رغم رفضه للنظام الحزبي ودعوته للقضاء عليه ، فقد أباح حرية التجمع داخل الدولة الاسلامية ذات النزعة الفكرية الواحدة والنظرية الواحدة فهي "تعددية في إطار الوحدة" إعتماداً على أن اختلاف الاراء في المجتمعات الانسانية حقيقة اجتماعية اقرها القرآن الكريم . "فمن الممكن أن تظهر بين الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة ، مدارس مختلفة يتقارب دعاتها على اي حال فيما بينهم...وحيث ان هناك فرقاً في التصورات التفصيلية لمفاهيم "الخير" و"المعروف" و"المنكر" ، فإن المتحدين على نظرية واحدة في الأمة قد تتشكل بينهم -على هذا الأساس- مدارس فكرية مختلفة ، وجماعات واحزاب متعددة ، ومن ثم تظهر جماعات تختلف فيما بينها باختلاف آرائها في النظريات السياسية والقانون والفقه.."(٤) . وينتهي المودودي إلى إباحة حرية الاجتماع لهؤلاء في ظل الدستور الاسلامي استناداً إلى موقف علي بن ابي طالب رضي الله عنه من الخوارج وسماحه لهم بالوجود في المجتمع الإسلامي شريطة أن لا يجردوا سيوفهم "ليفرضوا نظريتهم بالقوة على الاخرين"(٥)،أو "العمل على قلب نظام البلاد بالقوة ، فهناك تؤاخذهم الدولة وتجازيهم على اعمالهم"(٦) .

---

(١) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ٥٠ .
(٢) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه ، ص ٤٩-٥٤ ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣٥١ ، ٣٦٠-٣٦١ . ونظرة عابرة على حقوق الانسان الاساسية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الافتتاحي ، ١٩٧٤ ، ص ٥٠-٦٥ .
(٣) حسن الترابي ، الشورى والديموقراطية -اشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربي السنة ٨ ، العدد ٧٥ ، ١٩٨٥/٥ ، ص ١٠ .
(٤) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣٥٠ .
(٥) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٣٥١ .
(٦) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ٦٢ .

من هنا فإنني اختلف مع الدكتور محمد عمارة الذي استند إلى النصوص السابقة في الحكم على أن المودودي منحاز إلى "التعددية الحزبية" إذ انه لم يوضح طبيعة التعددية التي عناها المودودي ، وهي التعددية في إطار النظرية الواحدة ، والتجمعات الفكرية والفقهية التي تفرزها هذه النظرية استناداً إلى سنة الاختلاف في الآراء والاجتهادات . وإن المودودي لم يقصد السماح للاحزاب القائمة على أسس ايديولوجية مغايرة للفكر الاسلامي للعمل تحت مظلة الدستور الاسلامي (١) .

فالنصوص الواردة للمودودي في هذا الباب ، تتحدث عن إحترام حرية التعبير ، والتجمع ، وابداء الرأي وإن كان مخالفاً لرأي السلطة في الدولة الاسلامية ، بل إنه تعدى ذلك إلى اباحة هذا الحق للأقليات والطوائف غير الاسلامية في المجتمع، لنقد تصرفات الحكام والأفراد في الحكومة الاسلامية . بل ويضمنها للشعوب المعادية ، "وعلى الدولة التي تريد أن تصبح دولة اسلامية أن تعطي المسلمين وغير المسلمين هذه الحقوق ، دون تحيز أو مجاملة ، "...ولا يشترط المودودي التعامل بالمثل من قبل الشعوب الأخرى أو عقد معاهدة حول موضوع حقوق الانسان ، " لأن المسلمين يمنحون عدوهم وصديقهم هذه الحقوق بالتساوي والقسطاس المستقيم" (٢) . ونخلص إلى أن مفهوم حقوق الانسان في الاسلام ، عند المودودي ، يتجاوز حدود الانتماءات الدينية والسياسية والعرقية ، ليتعامل مع الانسان بصفته الانسانية ، وعلى هذا الأساس يتساوى المسلم وغير المسلم في هذه الحقوق .

٦ - قاعدة الترشيح :

من السمات الأساسية التي تتميز بها الديموقراطية الاسلامية (الشورى) ، أن الترشيح للمناصب في الدولة الاسلامية (سواء المناصب التنفيذية أو التشريعية وعضوية مجلس الشورى) لا يكون بصورة ذاتية من قبل المرشح نفسه ، إنما يأتي من اطر خارجية ، إلا أن المودودي لم يوضح لنا الآلية التي يطرحها كبديل لنظام

---

(١) حول هذا الرأي ، انظر : محمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٢٦٠-٢٦٤ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣٥٢ . ونظرة عابرة على حقوق الانسان الاساسية ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الأولى ، العدد الافتتاحي ١٩٧٤ ، ص ٥٠-٦٥ .

الترشيح ، ما دام انه اقر بمبدا الانتخاب كوسيلة لاكتساب "الشرعية" . فيقول : "لا ينتخب للامارة او لعضوية مجلس الشورى أو لأي منصب من مناصب المسؤولية من يرشح نفسه لذلك أو يسعى فيه سعياً ما ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "إنا والله لا نولي هذا العمل أحداً سأله أو حرص عليه" رواه البخاري في كتاب الأحكام . ومن المؤكد انه ليس في المجتمع الاسلامي محل للترشيح للمناصب والدعايات الانتخابية أصلا ، ومما يمجه الذوق الاسلامي وتاباه العقلية الاسلامية أن يقوم لمنصب واحد او إثنان او ثلاثة أو اربعة من طلابه ، فينشر كل واحد منهم خلاف الآخر من نشرات تبكي لها المروءة وينـدى لها جبين الشرف الاسلامي...ثم ينجح منهم من كان اكثرهم كذباً...وأدهاهم تلفيقاً وتزويراً ومن كان أشدهم اسرافاً للمال..."(١) .

لكن التساؤل الذي ما زال مطروحاً - لماذا يفترض المودودي أن يكون شكل التنافس في المجتمع الاسلامي بنفس الشكل السائد في الديموقراطية الغربية ؟ ثم إذا كان ذلك الشكل مرفوضاً ، فأين البديل الاسلامي "المناسب" الذي يطرحه المودودي وغيره من مفكري الصحوة الاسلامية حول قضية الترشيح واسلوبه؟ علماً ان ظاهرة الخلاف في الراي موجودة في كل التجمعات السياسية والعقائدية ، ومنها الجماعات والحركات الاسلامية المعاصرة..؟ فلماذا لا يقنن لمثل هذا الخلاف بنظام مناسب للترشيح والانتخاب اكثر فاعلية ومصداقية من النظم المتبعة...إنه سؤال من جملة الأسئلة والقضايا الملحة التي تنتظر جواباً من مفكري الصحوة الاسلامية ، خاصة في الجوانب السياسية ، إنطلاقاً من الخلفية التاريخية لانكماش فكرنا السياسي الاسلامي منذ الفتنة الأولى في صدر الاسلام ، مما حرم الأمة من تطوير متراكم وخبرات أجيال متلاحقة ، وأدى إلى تضخم ميادين الفقه المختلفة وتقلص الفقه السياسي الاسلامي ودخوله مرحلة من التبرير في كثير من

---

(١) المودودي ، نظرية الاسلام السياسية ، ص ٥٣-٥٤ . ونظرية الاسلام وهديه ، ص ٢٤١ . والحكومة الاسلامية ، ص ٣٨٧-٣٨٨ .

* يناقش المودودي باسهاب قضية طلب يوسف عليه السلام منصباً في دولة الملك التي لم تكن نظاماً إسلامياً حين قال "إجعلني على خزائن الأرض" ، محاولاً اثبات عدم شرعية الاعتماد على هذه الحادثة لتبرير قضية الترشيح أو طلب السلطة من جهة ، أو قبول الاشتراك في حكومة الدولة التي لا يقوم نظامها على الاسلام . للتفصيل انظر : الحكومة الاسلامية ، ص ٥٢-٩٢، ٣٨٨ .

الاحيان وهذا في اعتقادي احد جذور الازمة في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر .

ليست قضية الترشيح الموضوع الوحيد الذي اثار جدلاً في فكر المودودي ، بل الشروط التي وضعها ، للترشيح والانتخاب والتي اثارت ردود فعل متباينة وساهمت في إذكاء الجدل في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر . فقد حدد نوعيين من "الاهلية" للامارة ولعضوية مجلس الشورى .

١ - الاهلية القانونية : وهي التي يتم من خلالها تحديد شروط من هم اهل او غير اهل لمنصب من المناصب ، وعادة ما يحوزها كل واحد من أهالي البلاد البالغ عددهم بالملايين ، وهذه الصفات والشروط تتعلق بالنواحي القانونية البحتة وهي :

أ - الإسلام : حيث لامجال في الدولة الإسلامية لان يتولى امرها احد من غير المسلمين

ب - الرجولة : ويعتمد المودودي في هذا الشرط على الاية القرآنية "الرجال قوامون على النساء" وحديث "لن يفلح قوم ولوا امرهم امراة" وهذا الشرط عند المودودي ينطبق على "الولاية العظمى - الرئاسة" و"الولاية الصغرى-عضوية مجلس الشورى" وسائر المناصب المهمة في الدولة الإسلامية .

ج - العقل والبلوغ

د - سكنى دار الإسلام .

وبموجب هذه الصفات الاربع يحق لكل فرد من افراد الدولة الإسلامية ان يكون أهلاً للإمارة ولعضوية مجلس الشورى (١) .

والملاحظ من الشروط الاربع أن المودودي يسقط الحق القانوني في الإمارة وعضوية مجلس الشورى عن فئتين من المجتمع، وهما "المراة التي تشكل نصف المجتمع، والاقليات والطوائف غير المسلمة التي تتمتع بالمواطنة داخل الدولة الإسلامية" (٢) .

---

(١) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، ص ٥٣ - ٥٤ . ونظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٤٤ - ٢٤٦ .
(٢) سوف نناقش موقف المودودي من حق المراة ، وغير المسلم ، في عضوية مجلس الشورى في الدولة الإسلامية في الفصل الرابع ، مقارناً بآراء كبار مفكري الصحوة الإسلامية ، داخل وخارج الوطن العربي .

٢ - الأهلية الثانية : والتي لم يسمها المودودي ويمكن ان نطلق عليها - الأهلية السلوكية والأخلاقية - حيث تنطلق معايير هذه الأهلية من "روح الدستور الإسلامي كله" ويتوقف نجاحها على مدى المقدرة في تربية الجمهور تربية فكرية تؤهله لاعتماد المعايير السليمة في الاختيار . وحتى تكون نتيجة هذا الاختيار او الانتخاب منسجمة تماماً مع روح الدستور الإسلامي وليس مع نصوصه فقط . ولهذا يشترط المودودي "أن يكون صاحب الأمر وأهل الشورى ممن يتحلى بأكثر ما أرشد إليه الإسلام من الصفات والمؤهلات" (١) . مما يضيق الدائرة التي تنطبق عليها شروط هذه الأهلية ويتم حصرها في عدد قليل جداً ، يسهل الاختيار من بينهم وفق نظام الانتخاب المتبع الذي تقره الدولة .

ويمكن أن نستخلص من كلام المودودي ونصوصه ، هذه الصفات ، والتي هي عبارة عن تكرار لذات الصفات التي ذكرها الفقهاء السياسيون ، أو الفلاسفة المسلمين الذين كتبوا في هذا المجال :

١ - التقوى : وذلك لتفرد طراز الدولة الإسلامية التي تجمع بين الغايتين الدنية والدنيوية .

٢ - العلم: وهو إلى جانب العلم بأمور الدين، العلم بأمور العصر ومقتضياته التي تساعد على تسيير أمور الدولة .

٣ - أن يكون من ذوي العقل وليس من أهل البدع .(٢)

٤ - العدل : والابتعاد عن البغي والتعدي على حقوق الخالق والمخلوق .(٣)

٥ - ان لايكون حريصاً على المنصب ولايطلبه بنفسه لأن هذا يتناقض مع الحديث (المتفق عليه) "إنا والله لانولي على عملنا هذا احداً ساله أو حرص عليه..." "رواه البخاري في كتاب الأحكام" وعلى هذا الأساس رفض المودودي مبدأ ترشيح الشخص لنفسه لمنصب من المناصب .

٦ - سلامة الجسم "إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم" (٤)

---

(١) المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص ٢٤٤-٢٤٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤٧ .
(٣) المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ص ١٨١ .
(٤) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه ، ص ٢٤٠-٢٤١ . وتدوين الدستور الاسلامي، ص ٥٤-٥٥ .

(البقرة ٢٤٧) .

٧ - الأمانة والصدق .

٨ - حسن الخلق والسلوك (١) .

ومن الملاحظ فيما يتعلق بالإمارة - أن الفكر الإسلامي المعاصر - قد أسقط وتجاوز شرط "القرشية" الذي ظل سائراً في نظام الدولة الاسلامية فترة طويلة . ذلك لأن التغييرات الجذرية ، والظروف التاريخية التي بدلت نظام المجتمع من اساسه لم تعد تحتمل مثل هذه الشروط . إضافة إلى أن هذا الشرط جاء لوظيفة اجتماعية-تاريخية هي الحفاظ على وحدة الامة والجماعة الاسلامية ، إذ أن العرب كانت تجمع على زعامة قريش لها لصفات وخصائص معينة ، فإذا ما زالت هذه الظروف والخصائص ، فإن الامر بين المسلمين يكون شورى بالانتخاب(٢) .

* * *

من هنا نستطيع القول أن مصادر شرعية الدولة الاسلامية تتلخص فيما يلي :

١ - الشرعية الايديولوجية أو (شرعية النص) . وتتحقق باعتماد الدولة ونظامها على الدستور الاسلامي ومصدر هذه الشرعية "القرآن والسنة وأعمال الخلفاء ومذاهب المجتهدين" (٣) .
وهي ما إختزلها المودودي في فكرته المحورية "الحاكمية الالهية والسياسية والقانونية" .

٢ - الشرعية الاجتماعية : وهي التي تستند إلى (رأي الجماهير وحكمها المقيد بالنصوص الشرعية) ، عبر عملية الانتخاب والشورى ، وهي ما أطلق عليه المودودي "حاكمية الجماهير المقيدة" .

وبذلك لا تكون مصادر الشرعية في الدولة الاسلامية دينية بحتة كما هي

---

(١) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ١٨١ .
(٢) انظر مناقشة المودودي لرأي أبي حنيفة حول هذا الشرط في كتابه الذي أثار جدلاً واسعاً : الخلافة والملك ، تعريب أحمد إدريس ، ط١، دار القلم، الكويت، ١٩٧٨ ، ص ١٧٠-١٧١ .
(٣) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ١٩٩-٢٠١ .

الثيوقراطية الاوروبية ، ولا اجتماعية خالصة تقوم على اساس سيادة الشعب المطلقة . ولكنها طراز مختلف عن الانموذجين السابقين .

وظائف الدولة الاسلامية وهدفها

لم يتحدث المودودي بالتفصيل عن وظائف الدولة الاسلامية وتقسيماتها الاقتصادية والاجتماعية والامنية ، لكنه تحدث عنها بصورة منهجية من حيث الاطار العام .

وإن سكوت المودودي عن الخوض في تفصيلات وظاف الدولة يعني إقراره التام بالوظائف المنوطة بها في عصرنا الحاضر ، والتي بلغت من الانتشار والتوسع إلى الدرجة التي تتحمل فيها مسؤولية توفير ابسط الحاجات للشعب . كل هذا ضمن إطار نمط الدولة الاسلامية الذي يختلف عن الدولة الرأسمالية ونموذج اقتصاد السوق ، كما يختلف عن الدولة الاشتراكية بنموذجها الاحتكاري . وضمن هذا الاطار حدد المودودي وظيفتين اساسيتين للدولة الاسلامية :

١ - الوظيفة الايجابية : "ان الهدف الأسمى للدولة هو إقامة نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله ، وتحقيق نظام الحياة الانسانية العادل ، وهذا لا يتأتى إلا عبر الوسائل الاخلاقية ، والرقابة الذاتية للافراد .

٢ - الوظيفة السلبية : وهي التي تتعلق بمنع وقوع الأحداث والسلوكيات المخالفة لنظام الدولة الاسلامية ، ومنها منع عدوان الناس بعضهم على بعض، وحفظ حرية الناس ، ومنع المنكرات ، والدفاع عن الدولة الاسلامية (١) ، والقضاء بواسطة السلطة الحكومية والقوة السياسية على ما لا يقضى عليه بنصائح القرآن ومواعظه ، من مظاهر الانحراف والمنكرات .

"ويتبين من ذلك أن ليست المهمة الحقيقية التي تتولاها الدولة الاسلامية في

---

(١) المودودي ، نظرية الاسلام السياسية ، ص ٣٩-٤٠ . ونظرية الاسلام وهديه ، ص ٤٥-٤٧ .

الارض هي ان تعمل على إقامة الأمن والدفاع عن حدود البلاد أو رفع مستوى معيشة الأهالي ، فما هذا هو الغرض الاقصى والغاية العليا من وراء قيام الدولة الاسلامية ، فإن الميزة التي تميزها عن سائر الدول غير المسلمة ، هي أن تعمل على ترقية الحسنات التي يريد الاسلام أن يحلي بها الانسانية ، وتستنفذ جهودها في استئصال السيئات التي يريد الاسلام أن يطهر منها الانسانية"(١) . وبذلك تطبع غاية الدولة الاسلامية ووظيفتها بطابع الشمولية التي تعتبر من الخصائص الرئيسية للدولة الاسلامية ذاتها . ولذلك يؤكد المودودي انه من الصعوبة بمكان تحديد مجال ودائرة عمل مثل هذا الطراز من الدول . "لانها دولة شاملة محيطة بالحياة الانسانية بأسرها وتطبع كل فرع من فروع الحياة الانسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الاصلاحي الخاص"(٢) واستناداً إلى رأي المودودي هذا نستطيع القول أن غاية الدولة الاسلامية التي يريدها تستغرق وظائف الدولة الحديثة إضافة إلى اطلاعها بمهمة "الوظيفة الرسالية" وهي وظيفة اخلاقية متعلقة بمنهج الدولة فكرويتها . سواء كانت هذه الوظائف على المستوى الداخلي أم الخارجي .

وجدير بالذكر ان غالبية مفكري الاسلام قد أناطوا بالسلطة والدولة مثل هذه الوظيفة الاجتماعية والأخلاقية والمهمة الاصلاحية للسلطة . فقد حدّد الغزالي على سبيل المثال "وسيلتين من وسائل السلطة لتحقيق وظيفتها الاجتماعية في المجتمع ، وهما :

١ - الوسيلة الأخلاقية الوقائية .

٢ - والوسيلة القانونية العلاجية" (٣) .

ولذلك فإن رأي المودودي في الوظيفة الإيجابية القائمة على الوسائل الاخلاقية والوظيفة السلبية القائمة على الوسائل القانونية ، وسلطة الاجبار . يتفق تماماً مع رأي الغزالي في الوظيفة الاجتماعية للسلطة .

---

(١) المودودي ، تدوين الدستور الاسلامي ، ص ٣٨-٣٩ ، ونظرية الاسلام وهديه ، ص ٢٣٠-٢٣١ .

(٢) المودودي ، نظرية الاسلام السياسية ، ص ٤١ .

(٣) للتفصيل انظر : إدريس عزام ، السلطة السياسية ووظيفتها الاجتماعية - قراءة جديدة لبعض جوانب الفكر السياسي لحجة الاسلام أبي حامد الغزالي ، مجلة العلوم الاجتماعية مج ١٤ ، العدد ٤ ، شتاء ١٩٨٦ ، ص ٢١ ، ١٥-٣٨ .

الفصل الثالث

نظرية الإصلاح عند المودودي

الفصل الثالث

نظرية الإصلاح عند المودودي

مفهوم الإصلاح

لقد حدد المودودي لنفسه هدفاً واضحاً منذ البداية ، من خلاله تبدو نظرية الإصلاح والتغيير عنده جليّة . فهدفه هو إعادة بناء الدولة الإسلامية والتجديد في روح الأمة وواقعها الأخلاقي والحضاري بحيث تتحقق حاكمية الله السياسية والقانونية في المجتمع ، ويتغير نظام التعليم والتربية والتنشأة الإسلامية ، وتتجه الأمة بكليتها نحو النهضة والبناء وحمل الرسالة الإنسانية العالمية .

فالإصلاح والتجديد الذي ينشده المودودي ، ليس تغييراً في الجوانب الهامشية من الأمة ، أو تغييراً جزئياً في قطاع محدد ، لكنه تجديد جذري وإصلاح شامل لجميع مناحي الحياة الفكرية والسياسية والدينية ، وبالتالي فإن درجة التجديد تتصاعد ومستوى الإصلاح يرتفع ، كلما استطاعت حركة التجديد تكثيف الفكرة الإسلامية وتمييزيها عن الجاهلية في المجتمع ، وكلما استطاعت تحرير العقل من التقليد والجمود ، أو التبعية لنظريات وافدة وتأخذ حركة التجديد صورتها الكاملة حين تنجح في تحقيق المهمة التي لأجلها بعث الأنبياء ، وتتمكن في نهاية المطاف من التمكين للدين وللحركة الإصلاحية في الأرض من خلال تجسيد مبدأ الحاكمية لله ، عبر نظام سياسي يقوم على منهاج النبوة والخلافة الراشدة ، فالحركة الإصلاحية التي تفشل في إحداث التغيير الإنقلابي فكرياً وسياسياً تكون قد فقدت الدعامة الأساسية اوالمبرر الرئيسي لوجودها ، إذ أن حركة الإصلاح التي قام بها الأنبياء - والتي تقاس عليها كل محاولة أو حركة إصلاحية لاحقة - "كانت الغاية المنشودة منها...إقامة الحكومة الإسلامية (١) ونظام الحكم الإسلامي" ؛ ليس هذا فحسب بل أن المودودي يذهب إلى أبعد من ذلك حين يؤكد أن الخلل في المجتمع الإسلامي بدا حين "وجدت الجاهلية سبيلها إلى النظام الجماعي الإسلامي

---

(١) المودودي ، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ، ص ٣٨ ، ٤٠ .

في نهاية العصر الراشدي ، حيث استنفذ علي وعثمان جهدهما لمنع الفتنة وصيانة السلطة السياسية في الإسلام من تمكن الجاهلية ... وبذلك انتهى عصر الخلافة الراشدة ، وبدأ الحكم والسلطة يقوم على قواعد الجاهلية بدلاً من قواعد الإسلام (١).

وبذلك ينسجم المودودي مع نفسه وسائر نظرياته السياسية والاجتماعية التي يريدها على أساس نظرية "الحاكمية" ، حين يتحدث عن مهمة "التجديد" والمجدد وضرورة اكتمال هذه المهمة بالوصول إلى السلطة وبناء النظام الإسلامي العام . وإن أي حركة تجديد تكون أهدافها دون ذلك فهي حركة منقوصة لم تستوف شروط التجديد والإصلاح .

إن الحاجة إلى الإصلاح والتجديد بدأت منذ نهاية العصر الراشدي ، بعد حدوث تحول في النظام السياسي للدولة الإسلامية وتحول الخلافة إلى ملك (٢) ، حيث يعتبر المودودي هذا الحدث بمثابة "وثبة جاهلية" ، "والانقلاب الرجعي المركوس"(٣) ، الذي أتاح للأفكار ومظاهر السلوك المنحرفة ، والمذاهب الهدامة من التفشي في المجتمع نتيجة لغياب رقابة الدولة والحكومة ، أو لإشرافها على بعض هذه المظاهر مثل ترجمة وتدوين المعارف والآداب للأمم الأخرى والتي يتهمها المودودي بأنها عملت على خلخلة البناء الفكري للمجتمع الإسلامي وساهمت في شيوع فكر الزندقة وتعليل العقائد . الأمر الذي أدى إلى تغلغل الجاهلية بأنواعها الثلاثة في المجتمع مستترة بلباس الإسلام ، وهي "الجاهلية المحضة ، جاهلية الشرك ، الجاهلية الرهبانية" (٤) .

وهكذا تتصاعد درجة الإلحاح على التجديد والإصلاح كلما اتسعت دائرة الجاهلية في المجتمع ، لتصل ذروتها في بداية هذا القرن حيث تفكك النظام الإسلامي العام ، وتفشت قيم الحضارة الغربية ومذاهبها الكلامية والفكرية ،

---

(١) المودودي ، موجز تجديد الدين وإحيائه ، ص ٤٠ .
(٢) انظر : المودودي ، الخلافة والملك ، ص ٦٣ - ٩٩ .
(٣) المودودي ، موجز تجديد الدين وإحيائه ، ص ٤٠ - ٤١ ، ٤٣ .
(٤) المودودي ، الإسلام والجاهلية ، بـط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥، ص ١٩، ٢٧ ، ٣١ ، وتجديد الدين وإحيائه ، ص ٤٢ - ٤٥ ، ١٨ - ٣١ .

وانتشرت قيم الجاهلية بأنواعها الثلاثة ولذلك فإن التجديد في نظر المودودي يتخذ هنا شكلاً محدداً وهدفاً واضحاً "فتطهير الإسلام من أدران هذه الأنواع الثلاثة من الجاهلية ، وجلاء ديباجته من جديد ، هو الأمر الذي أصبح الدين لأجله في حاجة إلى المجددين" (١) .

ويقف على رأس مهمات الحركة التجديدية ، إعادة بناء النظام السياسي الإسلامي ، وتحقيق مبدأ الحاكمية لأنها في نظر المودودي ليست عقيدة سياسية ودينية فحسب بل "إن روح الإعتقاد بحاكمية الله ، هي الروح التي تجري وتترقرق في عروق هذه الحضارة ، التي تقوم على أسس من الأخلاق والفلسفة والأدب وسائر مناهج الحياة ، مغايرة لسائر الحضارات الجاهلية...(٢)، والإسلام - في نظر المودودي - "لايكفيه أن تكون السلطة بيد الجاهلية ويقف الإسلام منها موقف التابع المتخلف ، ولا كان يكفيه أن يكون هنا وهناك رجال متمسكون بالإسلام في حياتهم الفردية المحدودة ، وتشيع في الحياة الجماعية الواسعة أخلاط شتى من الجاهلية والإسلام ، ولذلك كان الدين الإسلامي - ولايزال - في كل عصر ، في حاجة إلى رجال أقوياء يأتون ويسددون خطى الزمان ويوجهون مسيرته إلى الإسلام... وهؤلاء هم الذين يدعون بالمجددين" (٣) .

فمن هو المجدد ...؟ وما هي ماهية التجدد...؟ وما الفرق بين التجديد والتجدد...؟

يعرف المودودي المجدد فينفي عنه أن يكون نبياً ولكنه يؤكد أنه "في طبعه ومزاجه أقرب إلى مزاج النبوة ...على أن الفارق الأساسي بين المجدد والنبي هو أن النبي يكون مأموراً من عند الله بأمر تشريعي... وعلى قبول دعواه أو رفضها يتوقف الإيمان والكفر ، والمجدد بخلاف ذلك ، لايكون في شيء من تلك المنزلة ،.. وكثيراً ما لايكون هو نفسه عالم بكونه مجدداً ، بل يعلم بمكانة ذلك بعد موته عندما يستعرضون مآثره " (٤) .

---

(١) المودودي ، تجديد الدين وإحيائه ، ص ٤٥ .
(٢) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٣٥ ، والإسلام والجاهلية ، ص ٥٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٨ - ٤٩ .

ويحدد المودودي قائمة مطولة من الخصائص التي ينبغي أن يتصف بها المجدد ، تتوزع بين الخصائص "النفسية والعقلية ، والصفات الأخلاقية السلوكية ، والشخصية المبدعة الخلاقة القادرة على التجديد والإجتهاد والقيادة والمقدرة على التمييز بين الإسلام والجاهلية حتى في جزئيات الأمور ويبين الحق ويفصله عن ركام المعضلات التي أتت عليها القرون(١) ، وهذه من الصفات الأساسية المنوطة بالمجدد ، والقيام بها يعتبر جوهر الحركة التجديدية والإصلاحية .

إن شخصية "المجدد" التي يتحدث عنها المودودي بصفاتها وخصائصها تقترب من نظرية ماكس فيبر "في الشخصية الكاريزمية" الخارقة للعادة . إذ أن مجمل الصفات والخصائص التي تتجمع لشخص المجدد نادراً ما تجتمع لأحد .

وهذا نابع من مفهوم المجدد الذي يظهر ليصحح مسار الأمة ، أو ليبعث فيها روح الإنطلاق والابداع بعد ركونها إلى التقليد والجمود . وهذا يختلف عن دور المصلح أو المعلم الذي يقوم بدور "الناقد" للمعارف والمسلكيات والمظاهر الحضارية من جيل إلى جيل . ولهذا فإن الشخصيات التي اختارها المودودي كنماذج للمجددين (٢) لدراستها وتحليل الدور الفكري والأخلاقي والسياسي التي قامت به ، يقودنا إلى التاكيد ثانية على أن "شخصية المجدد" عند المودودي ، هي شخصية كاريزمية أو هي زعامة وقيادة خارقة ، نادرة في التاريخ . ليس هذا في نطاق الدائرة الإسلامية فحسب ، بل أن المودودي حين يتحدث عن الشخصيات التي احدثت

---

(١) المودودي ، تجديد الدين وإحيائه ، ص ٤٨ ، ١٠٣ .
(٢) اختار المودودي نماذج المجددين من مختلف العصور الإسلامية لتكون عينة ممثلة زمانياً ، ومن اماكن جغرافية مختلفة ، لكي تكون العينة ممثلة مكانياً "جغرافياً "- ورغم ذلك يخلص المودوي إلى أن "نموذج المجدد الكامل" لم يوجد حتى الان في التاريخ الإسلامي وانه لن يتحقق إلا على يد "المهدي" في مستقبل الأيام . رغم أن المجدد الأول في تاريخ الإسلام "عمر بن عبد العزيز" أوشك ان يبلغ هذا المقام لولا انتهاء الأجل . ولهذا يطلق المودودي على نماذجه "المجددون الجزئيون" وهؤلاء هم : "عمر بن عبد العزيز (٦١-١٠١ هـ) ، الائمة الاربعة ، أبو حنيفة (٨٠-١٥٠ هـ) ، مالك (٩٥-١٧٥ هـ) ، الشافعي (١٥٠-٢٠٤ هـ) ، أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١ هـ) ، الإمام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) ، ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨ هـ) وهؤلاء من البيئة العربية الإسلامية ، أما من البيئة الهندية الإسلامية فقد اختار "الشيخ أحمد السرهندي مجدد الألف الثانية" ، "الإمام ولي الله الدهلوي - القرن الثالث عشر الهجري" ، "السيد أحمد البريلوي ، والشيخ اسماعيل" - الشهيدان - استشهدا عام ١٨٣١م . " المصدر نفسه ، ص ٥٩ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٧ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٩١ ، ٩٤ ، ١٠٨ .

تحولاً جذرياً في مسار شعوبها ، يختار الشخصيات التي تنطبق عليها معايير الشخصية الخارقة - الكاريزمية - مثل لينين ، هتلر ، موسوليني ، غاندي ، نهرو ، وهذا مؤشر واضح على اهمية الدور الذي يعطيه المودودي للقيادة المتميزة والزعامة الملهمة في إحداث التجديد ، وعملية الإصلاح والتغيير الجذري الشامل. وهذه الزعامة الملهمة ، ليس شرطاً أن تكون في المجال السياسي ، بل ربما تكون في مجال القيادة الفكرية والاخلاقية التي تسعى لإحداث الإنقلاب الفكري والخلقي وصولاً إلى السلطة السياسية ، وترجمة مبدأ الحاكمية الإلهية والتمكين للدين في الواقع السياسي والنظام الاجتماعي على السواء ، ولهذا يرفض المودودي ان يسمي كل من احدث تقدماً في الجوانب المادية أو كل من جاء بطريق جديد ثم أمضاه بشيء من القوة والعزم عبر مسالمة الجاهلية الحاكمة في زمانه ، أو تشكيل خلط من الجاهلية والإسلام مجدداً لأن" هذا يتناقض مع مهمة المجدد والحركة التجديدية ، ويسمه بالمتجدد وحركته "بالتجدد" ، لأن مهمة المتجددين ، لاتكون تجديد الدين ، بل التجدد في الدين ، وشتان ما بينهما (١) .

وانطلاقاً من تحليل مقولات المودودي هذه نستطيع تحديد المعيار الذي يعتمد عليه في التمييز بين حركة "التجدد" وحركة "التجديد" والتي تعتمد على مدى علاقة الإسلام بالجاهلية في كل حركة :

١ - ففي حركة التجدد : يقوم المتجدد بإحداث مصالحة بين منهج الإسلام ومناهج الجاهلية ويبحث عن الوسائل لمسالمة الجاهلية ، ويركز على إحداث التقدم والتغيير في الجوانب المادية من حياة الأمة ، وهذا المفهوم قريب من مفهوم "التحديث" في العلوم المعاصرة . وتنطبق إلى درجة بعيدة على المدرسة التوفيقية التي سعت إلى تلفيق منهج جديد مركب من قيم ومناهج رأسمالية ، اشتراكية ، إسلامية .

٢ - اما حركة التجديد : فهي تلك الحركة التي ترفض التماس الوسائل لمسالمة الجاهلية أو تشكيل خلط جديد من الإسلام والجاهلية ، لأن التجديد في حقيقته "هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية ، ثم العمل على إحيائه

---

(١) المودودي ، تجديد الدين وإحيائه ، ص ٤٧ .

خالصاً محضاً على قدر الإمكان "(١) . لذلك نرى أن حركة التجديد هي عبارة عن عمليتين متداخلتين ، الأولى :" علاجية – وقائية " تقوم على تطهير الإسلام وتنقيته من مظاهر المناهج الجاهلية (٢) والثانية : هي "عملية إحيائية بنائية" تسعى إلى بناء المجتمع على أسس من المنهج الإسلامي الخالص . وهذه الحركة هي النموذج الذي عمل المودودي والحركات الإسلامية المعاصرة من خلالها أيضاً ، على ما بينها من تباين في الوسائل أحياناً .

مجالات الإصلاح ومستوياته

يطرح المودودي من خلال برنامجه الإصلاحي تصوراً شاملاً وجذرياً للتغيير . يستغرق قطاعات المجتمع الأساسية الفردية منها والاجتماعية ، وهي كما يلي :

١ - تزكية الأفكار وتطهيرها - التغيير الفكري .

٢ - تربية الأفراد واستخلاص الصالحين منهم - التربية الفردية - الإصلاح التنظيمي .

٣ - الإصلاح في المجال الاجتماعي - التغيير الاجتماعي .

٤ - إصلاح الدولة ونظام الحكم - التغيير السياسي (٣) .

وقد امتد هذا البرنامج طيلة حياة المودودي ، ماقبل إنشاء الجماعة الإسلامية عام ١٩٤١م وما بعدها . ورغم أن هذه المبادئ الأربعة تشكل برنامج الجماعة الإسلامية (٤) إلا أنها في الوقت ذاته تعتبر المعالم الرئيسية لنظرية المودودي في الإصلاح والتغيير وإعادة بناء النظام الإسلامي في مختلف الحقول ، وعلى كافة المستويات والوحدات البنائية في المجتمع .

---

(١) المودودي ، تجديد الدين وإحيائه ، ص ٤٨ .
(٢) يستخدم المودودي مصطلح الجاهلية للإشارة إلى المناهج غير الإسلامية وفلسفتها حول الكون والإنسان والحياة ، وبالتالي فإن ورود هذا المصطلح في سياق هذا البحث ليس من باب الإجتهاد الشخصي للباحث ، بل للإشارة إلى فكر المودودي وموقفه من واقعنا المعاصر .
(٣) سمير عبد الحميد ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٣٩ ، المودودي تذكرة دعاة الإسلام ، ص ٢٥ - ٣٢ .
(٤) المودودي ، موجز تجديد الدين وإحيائه ، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٣ - ١٨٩ .

لقد خرج المودودي من دراسته لنظام الإسلام وأهدافه ، ومن دراسة الحركات التجديدية والإصلاحية في التاريخ الإسلامي والإنساني ، بنظرية واضحة في التغيير الإجتماعي والسياسي في المجتمع ، ووقف حياته فيما بعد لترجمة هذه النظرية على أرض الواقع من خلال ابتكار الوسائل والآليات المناسبة ، على المستوى الفكري والاجتماعي والسياسي والتنظيمي فأحدث ثورة فكرية في الواقع الإسلامي المعاصر ، وأثر على كثير من المفكرين والجماعات الإسلامية المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي . فجعل من "تنظيم الجماعة الإسلامية" وسيلة لترجمة نظرياته إلى واقع "اجتماعي - سياسي" . وأقام لنفسه شبكة من العلاقات الاجتماعية والفكرية والسياسية مع رموز الفكر والسياسة والديانات في العالم ، فتبادل الرسائل والآراء مع أساتذة الجامعات الأوروبية والأمريكية ومع "البابا بولس السادس" في روما حول حقوق الإنسان ، وتحقيق مبدأ السلام العالمي(١) . وحضر العديد من المؤتمرات العلمية والفكرية والسياسية ، التي كان يسعى من خلالها إلى نشر نظرياته الفكرية والسياسية ، وقد كانت أمتن وأقوى هذه العلاقات الخارجية التي أقامها المودودي ، علاقته مع جماعة الإخوان المسلمين -كبرى الحركات الإسلامية في العالم العربي - الأمر الذي أتاح نشر فكره السياسي والديني بين صفوف هذه الحركة منذ نهاية الأربعينات ، حيث عملت نظرياته على تعزيز النزعة الجذرية في التفكير عند بعض مفكري الحركة مثل "سيد قطب" ، خاصة فيما يتعلق بنظريته حول الحاكمية السياسية والقانونية . علماً أن هناك تشابهاً فطرياً في المزاج والطباع إلى جانب التشابه في الأفكار بين الرجلين .

إن نظرية التغيير عند المودودي يعتبر إلى جانب نظريته في الحاكمية من أهم نظرياته السياسية والفكرية ، ومن أكثرها إثارة للجدل . خاصة فيما يتعلق بالنزعة الثورية والإنقلابية للتغيير ، وفيما إذا كان المودودي يؤمن بالتغيير القسري ، أم التغيير السلمي عبر الوسائل الديمقراطية القائمة على الإنتخابات والإحتكام إلى رأي القاعدة الشعبية ، والقبول بتعدد الإجتهادات داخل المجتمع .

---

(١) انظر نص رسالة البابا وجواب المودودي عليها : المودودي ، طائفة من قضايا الأمة الإسلامية في القرن الحاضر ، ص ٢٠٣ - ٢٤٧ .

كل هذه الاراء الفكرية للمودودي اثارت جدلاً واسعاً في صفوف الصحوة الإسلامية المعاصرة ، وتسببت أحياناً في تشكيل مدارس فكرية داخل الصف الإسلامي الواحد ، او خروج بعض العناصر من هذه الجماعة او تلك وتشكيل جماعات إسلامية جديدة تعتمد على التزام أكثر صرامة وحدة بفكرة الحاكمية ، أو تكفير المجتمع ، وأحياناً تفسير كلام المودودي وسيد قطب وإخراجه عن مقاصده ومراميه وتحميله اكثر مما يحتمل ...بطريقة تجعل نتائج هذه الاعمال والتفسيرات مناقضة للأهداف التي من اجلها ابدع المودودي فكره وتنظيمه الإسلاميين . وعلى راس هذه الأهداف تحقيق النهضة الإسلامية الشاملة ، وإشاعة روح منهج الإبداع والتجديد والحركة ، ومقاومة منهج السكون والتقليد والجمود والعزلة .

لم يضع المودودي نظريته في التغيير عبر التنظير الفكري المجرد ، لكنه استخلص معالم نظريته من خلال منهجه العام الذي يميزه في هذا المجال ، وهو التعامل مع القضايا والمشكلات بالرجوع إلى جذورها التاريخية والفكرية والجمع بين المنهج التاريخي والمنهج التحليلي النقدي ، والنزوع إلى الشمولية والكليات . ولهذا تعددت مصادر المودودي في دراسته حول نظرية التغيير ، ويمكننا تحديد هذه المصادر فيما يلي :

١ - دراسة مهمة الإصلاح والتغيير التي قام بها الانبياء والإفادة من الشروط الموضوعية لنجاحهم في حركة التجديد ، خاصة فيما يتعلق بمناهج التربية والإعداد والتغيير الفكري ، ومنهج التنظيم وترتيب الأهداف حسب الأهمية .

٢ - تاريخ المصلحين والمجددين الإسلاميين في العصور الإسلامية المختلفة والبيئات الجغرافية المختلفة . فقد بدأ المودودي بدراسة حركة الإصلاح في التاريخ الإسلامي من عصر عمر بن عبدالعزيز الذي سماه "المجدد الأول" إلى عصرنا الحاضر ، ومن البيئة العربية والهندية على السواء . وقد اختار المودودي نماذج المجددين والمصلحين من العصور الإسلامية التي شهدت حدة في تشوه المجتمع وتعرضه للأخطار الداخلية والخارجية ، او انحرافه الفكري والسياسي والاجتماعي ، وذلك حتى تكون السير الاجتماعية والتاريخية اكثر مصداقية .

٣ - الإفادة من تاريخ الثورات والحركات الإصلاحية المعاصرة ، خاصة فيما يتعلق

بالبرامج التنظيمية والتعبوية والوسائل المتبعة لتحقيق مثل هذه الأهداف . ولذلك كانت فكرة "التنظيم" من اهم سمات العمل الإسلامي المعاصر . حيث يعتبر حسن البنا (١٩٢٨ - ١٩٤٩م) رائد هذه الفكرة ، وبها تحولت حركة الإصلاح والتجديد من السمة الفردية إلى السمة الجماعية والتغيير المؤسسي . ولعل ذلك اهم العوامل التي ساهمت في استمرارية العمل الإسلامي ونجاح الصحوة المعاصرة رغم المشاكل والصعوبات ومحاولات الاجتثاث التي تعرضت لها في أكثر من بيئة سياسية ، "ليبرالية ، ديكتاتورية ، شمولية ، اشتراكية ، وقومية" . وفي عهود متتالية في البيئة السياسية الواحدة . من هنا كانت فكرة التنظيم في العمل الإسلامي من اهم سمات الإبداع في نظرية المودودي في التغيير والإصلاح إلا أن حسن البنا كان سباقاً في مجال التنظيم والحركة .

هذه المجاميع الثلاثة من التجارب التاريخية في "التجديدوالتغيير والإصلاح" هي مصادر المودودي في صياغة نظريته في التغيير والتجديد ، بالإضافة إلى جهوده الإبداعية والفكرية المتميزة التي جعلت منه "ظاهرة مثيرة للجدل" ووضعته على راس قائمة المفكرين والمجددين في التاريخ الإسلامي المعاصر .

فما هي معالم نظريته في التغيير والتجديد ؟ وما هي الشروط الموضوعية والفكرية التي على الحركة التجديدية الأخذ بها حتى ترقى إلى مستوى النجاح ؟

تلك هي الأسئلة التي أجاب عليها المودودي من خلال مصادره التاريخية وإبداعاته الفكرية والتنظيمية .

نظرية التغيير عند المودودي

إن الغاية الأساسية لنظرية التغيير هي "بناء الدولة الإسلامية" وإقامة النظام الإسلامي الجماعي . وذلك وفق المناهج المخصوصة التي تميز طبيعة الدولة الإسلامية ونظامها عن سائر المناهج والنظم الغربية . فهي دولة فكرية رسالية ذات نزعة إنسانية شاملة تقوم على مبدأ "الخلافة الإلهية" لتحقيق مبدأ الحاكمية

الإلهية "السياسية والقانونية" في المجتمع (١) .

فضلاً عن إيمانه بان طبائع الدول - والدولة الإسلامية بشكل خاص - تنشأ وترقى نشوءاً طبيعياً لأسباب"اخلاقية ونفسية وعمرانية وتاريخية وتفاعل هذه الأسباب فيما بينها فتكون لها أمور لازمة ومحركات اجتماعية ومقتضيات فطرية تتجمع وتتقوى حتى تنبعث منها الدولة انبعاثاً ... مؤكداً أن الذين لديهم أدنى إلمام بعلوم العمران يعرفون أن الدولة مهما كان من وضعيتها ، لاتتكون ولاتوجد بالطرق الصناعية" (٢) .

وبالرغم من تميز الدولة الإسلامية بمنهاج خاص ، ومزاج مستقل ، إلا أنه لابد لها من الشروط الموضوعية لقيام الدول بصفتها المطلقة ، وهذه الشروط والخصائص هي التي تتفق فيها الدولة الإسلامية ومنهج الإنقلاب الإسلامي مع سائر المناهج والدول . خاصة ذات النزعات الرسالية والأهداف الأيدولوجية .

اعتماداً على ما تقدم ، يطرح المودودي نظريته في التغيير ويحدد آليتها ومناهجها ومستوياتها . فيبدأ بتغيير المزاج الفكري والأخلاقي للأفراد . وينتهي إلى ضرورة حدوث الإنقلاب في النظام العالمي ، بحيث يتولى الإسلام قيادة الإنسانية في الأخلاق والأفكار والسياسة . وإن بدت مثل هذه الأفكار في واقعنا من باب الحلم ، إلا أن المودودي أوردها على سبيل توضيح النظرية الإسلامية في التغيير في مستوياتها المختلفة الفردية ، والمجتمعية ، والإنسانية . حيث يرى حتمية التغيير وضرورته في المستويين الأول والثاني ، كشرط للوصول إلى مطمح الإنقلاب الإسلامي والدولة الإسلامية ، لكنه لايرى التغيير في المستوى الثالث من نفس المنظار ، وإن كان يشكل هدفاً بعيد المدى لهذا الإنقلاب (٣) .

فما هي معالم "نظرية التغيير عند المودودي"..؟ أو ما يسميه "سبيل الإنقلاب الإسلامي"...؟

---

(١) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٦٣ ، ٦٩ - ٧٠ ، ٧٥ - ٧٨ .
(٢) المودودي ، منهاج الإنقلاب الإسلامي ، ص ٥- ٦ ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٦٥ - ٦٦ .
(٣) المودودي ، تجديد الدين وإحيائه ، ص ٥١ - ٥٢ .

إن هذا الإنقلاب أو "التغيير" يتحقق من خلال آلية رسمها المودودي وحدد عناصرها . وهذه الآلية ليست مقصورة على العمل الإسلامي فقط ، بل إنها تعتبر السبيل لتحقيق أهداف أي حركة انقلابية ذات مضمون أيديولوجي ، أو رسالة عقائدية فكرية . وهذه العناصر هي :

١ - الفكر والأيدولوجيا .

٢ - التنظيم والأدوات التنظيمية .

٣ - القيادة والزعامة الاسرة (الكاريزما) .

٤ - العاملون لهذه الأهداف الفكرية والتنظيمية .

٥ - الجماهير أو "الحركة الشعبية الشاملة القائمة على نظرية التنظيم في الحياة .

٦ - الوعي الإجتماعي ، والشعور الاجتماعي المتحقق في بيئة خلقية ملائمة (١) ، وما أطلق عليه الوعي الثوري أو "الوعي الطبقي" لدى الحركات الماركسية (٢) . وتشكل مثل هذا الوعي لايأتي إلا من خلال منهاج خاص للتربية والإعداد المسبق ، ضمن أطر فكرية وتنظيمية خاصة .

هذه العناصر الستة وتفاعلها فيما بينها وتتابعها المنطقي ، يشكل المركب الانقلابي الذي يقود إلى التغيير في الحياة الاجتماعية والسياسية على السواء بعد عملية صراع وكفاح بين تيار التغيير ، والنظام القائم . ولذلك فإن قوة وقدرة أي حركة تغييرية شاملة تعتمد على مدى صلابة المركب الانقلابي الذي يتشكل بصورة رئيسية من الفكر ، والقيادة والتنظيم ، والجماهير أو الحركة الشعبية ، وهو أساس العمل السياسي .

---

(١) المودودي ، منهاج الإنقلاب الإسلامي، ص ١٦، ونظرية الإسلام وهديه، ص٨١-٨٢ .

(٢) يؤكد المودودي أن التمهيد الفكري والخلقي من قبل المفكرين والقيادات يشكل شرطاً موضوعياً لنجاح الحركة الإنقلابية ، وإن تاريخ الإنقلابات في العالم الحديث والمعاصر يشهد على ذلك ، فقد مهد روسو ، فولتير ومونتيسكيو ، وغيرهم من المفكرين فكرياً وخلقياً للثورة الفرنسية ، وشيد كارل ماركس ، لينين، تروتسكي وجهود المئات من دعاة الماركسية النظام الفكري الشيوعي الذي مهد "للثورة البلشفية" . وكذلك عمل فلاسفة الألمان ومفكريهم على التمهيد للنازية الألمانية التي اتخذت شكلها على يدي هتلر ورفاقه ، ومن هؤلاء المفكرين "هيجل ، فيشته ، غوته ، نيتشة" ، المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

إلا أن المودودي يرتب هذه الآلية وفق نظام يراه مناسباً للتدرج المنطقي في بناء الدولة الإسلامية والوصول إليها باعتبارها الغاية العليا للحركة الإنقلابية التي نظّر لها فكرياً وعمل من أجلها سياسياً وتنظيمياً حتى آخر يوم في حياته . فهي -الدولة- لاتظهر بطريقة خارقة للعادة بل لابد لإيجادها من شروط هي التي تشكل آلية التغيير في نظرية المودودي والتي لاتتعارض في ملبها مع مناهج التغيير في الحركات العالمية . وهذه الشروط :

١ - الحركة الشاملة المبنية على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها ، وعلى قواعد وقيم خلقية وعملية توافق روح الإسلام وتوائم طبيعته ، فكما أن تاريخ الإنقلابات العالمية يشهد على ضرورة التمهيد الفكري والخلقي لحركة التغيير الشامل ، فإن الإنقلاب الإسلامي "لاتثمر شجرته ولاتؤتي أكلها إلا إذا كانت حركة شعبية على أساس النظريات والأحكام القرآنية وسيرة النبي وسنته ، تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تغير بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية والنفسية والثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية وتأتي بنيانها من القواعد" (١) .

٢ - العاملون لهذه الحركة : حيث يقوم بأمر هذه الحركة رجال يظهرون استعدادهم التام للإصطباغ بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانية ، ويسعون لنشر العقلية الإسلامية ، ويبذلون جهودهم في بث روح الإسلام الخلقية في المجتمع(٢) ، لهذا فإن تغيير سياسي لايسبقه تغيير في البنية الاجتماعية فكرياً وخلقياً ، بحيث يتجذر مبدأ الحاكمية لله في المسير الفردية والاجتماعية ، يعتبر من باب الإصلاح الظاهري ، الذي لايقود إلى تحقيق الغاية المنشودة من الإنقلاب الإسلامي في بناء الطراز الخاص (٣) للمجتمع والهيئات الفردية والجماعية على أساس حاكمية الله في المجتمع والدولة سياسياً وقانونياً . وهؤلاء العاملون للدعوة والحركة الشاملة هم الذين سيقودون المجتمع إلى التمثيل الكامل لقيم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦ - ١٧ ، ١٩ ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٧٩ ، ٨٢ . تجديد الدين وإحيائه ، ص ٥٠-٥١ ، ٥٦ .
(٢) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٧٩ - ٨٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٦ - ٩٩ ، ومنهاج الإنقلاب الإسلامي ، ص ٣١ - ٣٤ ، ٣٨ .

الإسلام العقائدية والخلقية ونظمه السياسية والاجتماعية .

٣ - النظام المخصوص للتعليم والثقافة : الذي يقوم على إعداد الكوادر والكفاءات(١) العلمية والأدبية والثقافية ، المطبوعة بطابع الإسلام الخاص. "فيتخرج بفضله المؤرخون والفلاسفة ، ... والحاذقون في العلوم الطبيعية والاقتصادية والمالية . والذين لهم حظ وافر في القانون والسياسة وفي كل فرع من العلوم والفنون ، من الذين امتزجت الفكرة الإسلامية بلحومهم ودمائهم ، والذين تثقفت أذهانهم واتسعت مداركهم اتساعاً يؤهلهم لتدوين نظام الأفكار والنظريات ومنهاج كامل للحياة العملية مبني على مبادئ الإسلام وقواعده" (٢) ، يقود في نهاية المطاف إلى تحقيق الزعامة الفكرية والعقلية بعد أن يذعن أئمة الفكر من خارج دائرة الإيمان للسمو الفكري الإسلامي . وبذلك يتأطر البناء الفكري ، وتتضح المعالم الأيديولوجية للنظرة الإسلامية في الواقع الاجتماعي والمؤسسي بصورة تدريجية إلى أن تأخذ صورتها الكاملة عندما تصل إلى مرحلة الإنقلاب الشامل والعميق الذي يعني قيام الدولة الإسلامية بمزاجهات المخصوص . وقد أطلق المودودي على عملية أسلمة المعارف والعلوم وإعداد هذه الكفاءات "الثورة الفكرية" (٣) .

٤ - التنظيم والقيادة : فقد عبر المودودي عن أهمية التنظيم ودوره المحوري في نظرية التغيير من خلال "الفكر والتجربة" على السواء ، فقد مكث المودودي فترة حتى قارب الأربعين من عمره وهو يعمل بصورة "فردية - فكرية" يكتب ويلقي المحاضرات ، إلى أن توصل إلى قناعة أن هذا التأطير الفكري وروح التغيير التي

---

(١) بمثل هذا قال مفكرو "الإخوان المسلمون" وعلى رأسهم مؤسس الحركة "حسن البنا" الذي أكد أن طريق التغيير يبدأ بتكوين الفرد المسلم ، والأسرة المسلمة ، والمجتمع المسلم ، والدولة الإسلامية ، والطبيب المسلم والمعلم المسلم... إلخ من التخصصات والمهن ، ولعل مثل هذا البرنامج التعبوي هو الذي أدى إلى التواجد المكثف للإسلاميين في النقابات والتجمعات المهنية ، والأوساط الطلابية ... وهذا المشروع أخذ فيما بعد طابعاً مؤسسياً ببرامج ومناهج واضحة أطلق عليها "مشروع أسلمة المعرفة" ومن قبلها أسلمة المؤسسات والتخصصات والخدمات داخل المجتمع ، حتى أصبحت الخدمات الاجتماعية والصحية والتعليمية القائمة على المنهج المؤسسي من أهم وسائل الدعوة التي تتبعها الحركة الإسلامية العالمية .

(٢) المودودي ، منهاج الإنقلاب الإسلامي ، ص ١٧ ، الإسلام والجاهلية ، ص ٥٨ ، تذكرة دعاة الإسلام ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٣) المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ٣٣٣ - ٣٣٥ .

يبثها في المجتمع ، لابد لها من "تنظيم جماعي" يقوم على حمل الرسالة الفكرية ، ويعمل على تحقيق أهدافها في التغيير والبناء ، "فالتنظيم هو الأداة التي يعمل من خلالها على تغيير الواقع ، وهي السمة الأساسية التي تميز حركة الإصلاح الإسلامي في واقعنا المعاصر ، "فالتنظيم أو الجماعة" يتحمل مسؤولية التعليم والتربية ، والأمن والحماية والمسؤولية الاقتصادية والسياسية ، ومسؤولية إيقاظ وتنمية الوعي السياسي وهو الذي سيقوم بمهمة الرقابة على السلطة الحاكمة ، ومدى انحرافها عن منهج الإسلام، ريثما يستطيع التنظيم نفسه الوصول إلى السلطة ، أو إقناع النظام الحاكم بالحكم بالإسلام وتطبيق منهجه ودستوره .

وكان المودودي من خلال "الجماعة الإسلامية" يقود صراعاً طويلاً استغرق طيلة الفترة الباكستانية من حياته (١٩٤٧ - ١٩٧٩م) للعمل على تطبيق المنهج الإسلامي والدستور الإسلامي في المجتمع والدولة . لذلك فإن المتفحص لمسيرة المودودي ومراحل تطوره الفكري والسياسي ، يلاحظ بشكل جلي وضوح معالم المشروع الإصلاحي أو نظرية التغيير التي كان يسعى لترجمتها في الواقع "الاجتماعي - السياسي" ، في المرحلة الباكستانية ، حيث تمكن المودودي من استكمال بناء القواعد التنظيمية والإدارية لجماعته ، وبناء المؤسسات الهيكلية للحركة "تنظيمياً واقتصادياً وسياسياً وعلمياً" . ولذلك أصبحت مهمة التغيير ووظيفة الإصلاح منوطة "بالتنظيم - القيادة" أو "الجماعة الإسلامية - المودودي" في خصوصيتها القطرية أو الإقليمية .

وجدير ذكره ان هذا التنظيم وأهدافه ، يتجاوز مفهوم الحزب السياسي وإن بدا ظاهرياً على شاكلة الحزب "قيادة ، عضوية ، نظام داخلي ، نظرية عمل" وأن أهم ما يميز "التنظيم - الجماعة الإسلامية" هو عقائديته ، وعالميته التي تتجاوز بها المفهومية الاصطلاحية ، والحدود الجغرافية ، للحزب ولأهدافه ، وإضافة إلى البيئة التي يعمل فيها هذا التنظيم تجعل من الجماهير والشعب ، مادة سهلة للتعبئة الفكرية ، والتغذية التنظيمية بالعناصر المنتقاه ، بينما هي ليست كذلك لسائر الأحزاب العلمانية ، الليبرالية ، أو القومية الإشتراكية ، الأمر الذي يسهل على مثل هذا التنظيم المتماثل أيدولوجياً مع الجماهير والشعب في

المجتمعات الإسلامية من تشكيل حركة شعبية واسعة وعميقة نواتها التنظيم نفسه . وهنا تصبح الجماهير مادة التنظيم ورصيده الكبير إذ أن الخطاب الفكري للتنظيم وللجماهير متماثل إلى حد بعيد ، وفي هذه الحالة يكون في المجتمع ثلاثة نماذج من تفسير الإسلام وفهمه :

١ - التفسير الراديكالي الإنقلابي الذي يقدمه التنظيم وأنصاره من التجمعات وهو ما اصطلح على تسميته في الأدبيات المعاصرة "الإسلام السياسي" .

٢ - التفسير التبريري ، الذي يبرر للسلطة كل افعالها ويفصل لها الفتاوى والأحكام الجاهزة لكل خطوة ، وتمتلك الدولة العديد من المنابر والمراكز والوسائل الإعلامية التي تعبر من خلالها عن وجهة نظرها مسلحة بالتفسير الديني لخطواتها ، وهو ما يسمى "الإسلام الرسمي" .

٣ - التفسير الشعبي ، وهو عبارة عن فهم العامة للإسلام وهو غالباً عاطفي يسهل توظيفه وتوجيهه ، وهو أميل إلى وجهة نظر "جماعات وتنظيمات الإسلام السياسي" أكثر من "الإسلام الرسمي" الذي يمثل السلطة أو النظام الحاكم . وبالإجمال فإن نجاح "التنظيم" في التعامل مع هذه التفسيرات يزيد من قدرتها على إحداث الحركة الشعبية الشاملة التي تقود إلى الإنقلاب الجذري فكرياً وسياسياً وأخلاقياً من خلال الارتقاء لمستوى "الشعور الإجتماعي" (١) والوعي العام على ضرورة التغيير في بيئة خلقية تلائم هذا الإنقلاب يكون التنظيم قد عمل على خلقها خلال مرحلة التبشير بأفكاره وجمع الأنصار والمؤيدين وتكوين القاعدة الشعبية العريضة له في المجتمع .

٥ - الصراع والتدافع : إن تكوين الحركة الشاملة ، والتنظيم ، والقيادة الكاريزمية وخلق الشعور الاجتماعي والوعي على ضرورة التغيير وإيجاد النظام المخصوص للتربية والفكر والثقافة والتعليم ، لايعني إلا أشكالاً جامدة ومناهج نظرية ، ما لم تتحول إلى مركب انقلابي ، وأدوات للصراع والتدافع الاجتماعي والفكري ، وتعمل على التغيير الجذري في نظم المجتمع ، وفي هذا يقول المودودي "فكذلك شأن الانقلاب الإسلامي فإنه لاتثمر شجرته ، ولاتؤتي أكلها إلا إذا كانت

---

(١) المودودي ، منهاج الانقلاب الإسلامي ، ص ١٩ .

حركة شعبية على أساس النظريات القرآنية... تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تغير بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية والنفسية والثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية وتأتي بنيانها من القواعد" (١) .

وخلال عملية الكفاح والصراع المستمر ، يمتحن القائمون على الدعوة ، فيمثلون طوال فترة الصراع النظرية التي قاموا بالدعوة إليها . ويتشكل في الضمير الاجتماعي "نموذج القدوة" الذي تفرزه مرحلة المحن والصراع ، بحيث يصبح هؤلاء هم رموز المجتمع ، وقادته الحقيقيون "فهناك تنجذب إلى هذه الدعوة أفئدة الذين يوجد فيهم شئ من الخير والصلاح ، وأما أصحاب الطباع الفاسدة ...فسوف تختفي أصواتهم ويضمحل نفوذهم شيئاً فشيئاً بإزاء تيار الحركة الجارف ...وهكذا يحدث انقلاب عظيم في أفكار العامة ، وتتعطش الحياة الاجتماعية إلى هذا النظام المخصوص من الحكم ، ...فلا يستطيع أن يحيا في هذا المجتمع الثائر المتبدل نظام آخر..."(٢) (٣) .

مستويات الإصلاح والتجديد

١ - الإصلاح في بعده الفكري :

لقد رتب المودودي مراحل الإصلاح والتغيير بأسلوب التتابع والتدريج بحيث تفضي كل مرحلة إلى الأخرى ، وقد التزم المودودي بهذا الترتيب نظرياً في حياته الفكرية ، وعملياً في حياته الحركية والسياسية ، بل إن هذا الترتيب والتدرج أصبح منهج "الجماعة الإسلامية" التي قادها مدة ثلاثين عاماً أو يزيد (٤) . وقد

---

(١) المودودي ، منهاج الانقلاب الاسلامي ، ص ١٩، ونظرية الإسلام وهديه ، ص ٨٢ .
(٢) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٨٠ - ٨١ ، ونحن والحضارة الغربية ، ٣٢٥ - ٣٢٧ .
(٣) يسمي المودودي هذه الفترة من الصراع والصبر على العذاب "مدرسة الفتن والشدائد" ففيها تتكون العقلية الإسلامية الخالصة ، والأرواح المتشبعة بالفكرة ، بفعل هذا الطراز من التربية الفذّة المبتكرة ، وترتفع مصداقية الحركة لدى الجماهير ، ومثل هذا الجيل يقود إلى التغيير في نظره .
أنظر المصدر نفسه ، ص ١٠٢ - ١٠٤ .
(٤) وذلك من عام تأسيس الجماعة (١٩٤١ - ١٩٧٢) م عند طلب إعفائه من قيادة الحركة لأسباب صحية ، وتفرغ بعد ذلك للعمل الفكري حتى وفاته عام ١٩٧٩م .

ظل المودودي متمسكاً بهذا البرنامج، داعياً له ، فكرياً وسياسياً حتى عندما ترك قيادة الحركة ، حيث يرى انه وقبل كل شئ لابد من بذل الجهود في إصلاح الاذهان والافكار بالتوجه العام حتى تتخلى الناس عن الافكار الفاسدة" (١) .

ويرى المودودي أن بالإمكان إصلاح افكار الناس وعقائدهم حتى لو لم يحسنوا القراءة والكتابة "فلم ينتشر الإسلام في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالكتب، بل انتشر بالدعوة والتوجيه العام ، لذلك كانت حركة نشر الافكار الإسلامية وترويجها السمة العامة التي ميزت الحركة الإسلامية في باكستان وشبه القارة الهندية ، إلى أن نجحت في نهاية المطاف في إعادة إسلامية الطبقات المثقفة التي كانت تعرضت لحملة التغريب المنظم فترة طويلة من الزمن (٢) .

وخلال هذه العملية كان المودودي ، يطرح نظريات جديدة ، وآراء تميزه عن غيره من المفكرين ، فحدد معنى الحاكمية ، سياسياً ، وقانونياً ، وطرح لنفسه منهجاً في التعامل مع التراث ، وفهم السلف للنصوص ، فلم يلزم نفسه بها ، وإن كان حدد مصادر فهمه للإسلام "بالقرآن والسنة" .

من هذا المنطلق ، يرى أن تجديد الفهم للنصوص بما يتناسب مع العصر ، هو طريق الإصلاح الشامل ، فالإسلام في نظره "روح" يصلح لأن ياخذ شكل القالب الذي يصل إليه مستوى التطور والتغير في الواقع الإنساني ، ولهذا وجه نقداً شديداً لدعاة الجمود، الذين تعاملوا مع التراث على انه "قالب للإسلام" لايتغير فيقول: "إن الإسلام لايعلمنا الرهبانية ، ولا التعبد للقديم ، ولامن غايته أن يخرج في الدنيا أمة لاتنفك تحاول منع التطور والارتقاء ...فهو لايعطينا قالباً بعينه لايتبدل ، بل زودنا بالروح ويريد منا أن نصب هذه الروح في كل ما يتجدد من قالب الحياة تبعاً لتغير الزمان والمكان إلى يوم القيامة" (٣) وهو بهذا الفهم يتفق تماماً مع روح الإسلام ، وشرط نهوض الحضارات الذي يتناقض مع الجمود وتصور

---

(١) المودودي ، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر ، ب - ط ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٩٨٣ ، ص ٩ .
(٢) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٢٣ - ٢٤ .
(٣) المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ٢٣٦ .

الاتباع الذي يفرض حول العقل والحياة سياجاً لاتدخل فيه حركة الزمن ، ولاتطورات العصر (١) .

وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأن المودودي انطلاقاً من فهمه لسنة التغيير الذي يصيب المجتمعات في الأطوار التاريخية المختلفة ، تعامل مع تراث السابقين على انه مجرد اجتهاد وفهم مخصوص للنصوص كان يتلاءم مع روح العصر الذي ابدعت فيه ، لاتاخذ في عصرنا هذا طابع الإلزام لنا ، لأنها ليست هي الإسلام ، بل هي فهم النص وتجلياته في واقع المجتمع كما تصوره مفكروا تلك الحقبة من الزمان ، ولهذا نستطيع القول أن حركة التجديد التي قادها المودودي تبدأ "بتجديد الفهم" للنص ، بما يتلاءم مع واقع المجتمع وحقائق العصر ، دون مساس بالمفاهيم الثابتة والتي غالباً ما تدور في إطار العقائد وقضايا الإجماع ، وقد تحدث المودودي عن منهجه في هذا المجال فقال : "لقد حاولت دائماً أن افهم الدين ، لامن خلال رجالات الماضي أو الحاضر ، بل من خلال القرآن والسنة ، لأنني اردت ان اعرف ما هي متطلبات الدين المفروضة علي وعلى كل مسلم ، ولم أحاول أن أرى ماذا قال هذا العظيم أو ذاك ، وماذا يفعل . فقط ، حاولت أن أرى ماذا يقول القرآن ، وماذا كان يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم ..." (٢) .

إن منهج المودودي في التعامل مع التراث ، لم يمل إلى درجة رفض التراث ، بل دعا إلى القيام بعدة خطوات حتى يتلاءم التراث فيها مع العصر وحقائقه :

١ - انطلاقاً من عدم صلاحية المدونات التراثية للتعليم في هذا العصر ، فلا بد من إعادة صياغتها بأسلوب العصر حتى تصلح للتعليم الحديث .

٢ - إعادة النظر في المادة التراثية الإسلامية المدونة سواء باللغة العربية أو اللغات العالمية الأخرى ، فيقبل منها ما يمكن أن يكون جديراً بالقبول ، ويتم معالجة الجزء الاخر بالنقد والتحليل(٣). وانطلاقاً من منهجه الفكري والدعوي ، الذي لايرى أحداً فوق النقد والمساءلة إلا الرسول (ص) الذي

---

(١) المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ٢٣٦ .
(٢) سمير عبدالحميد ، المودودي - فكره ودعوته ، ص ٤٩ .
(٣) المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ٣١٢ .

يعتبر "مقياساً للحق" (١) ، فإن التراث بهذا المفهوم قابل للمراجعة والحذف والتعديل .

وهذا الموقف من التراث ، يعتبره المقدمة الضرورية للإصلاح الفكري في واقع الأمة المعاصر . إذ أن التراث وما يحويه من التبريرات للظلم والفساد السياسي أحياناً ، ومن القضايا والآراء الفكرية التي ثبت بطلانها أو عدم توافقها مع روح العصر ، يشكل عقبة أمام الفكرة الإسلامية المعاصرة ، ولذلك حرص على أن ينزع من عقول النخبة والصفوة المفكرة والمثقفين بشكل عام اهتزاز الصورة النمطية للإسلام التي تشكلت بفضل التراكمات التراثية ، وجهود الحركة الإستشراقية ، ويقدم الإسلام من جديد بثوبه الذي نزل به أول مرة في المجتمع الإسلامي النموذجي ، مبرءاً من التراكمات التاريخية التي جاءت بفعل الإنحراف السياسي عن نظرية الإسلام مع بداية الدولة الأموية وتحول الخلافة من النمط الشوري إلى نمط الملك الوراثي . محاولاً أن يجعل القرآن والسنة مصدر إلهام وبناء ، في نفوس الأفراد ، ومحركاً اجتماعياً في المجتمع ، وباعثاً لحركة التاريخ من جديد ، بحيث تعود "للوحي" والنص ، طاقته على التحريك والبناء والإبداع وخلق "الدافعية" الجماعية نحو بناء الدولة والمجتمع في إطار نظام الإسلام الجماعي .

وينطلق المودودي في مشروعه لإصلاح الفكر في الأمة من نفس النقطة التي بدأ الفساد فيها حيث يعتقد أن الفساد الفكري والخلقي بدأ في الصفوة التي يطلق عليها صفة "الخاصة" . فالعامة تتبع الخاصة ، سواء في فسادها الفكري والخلقي ، أو في صلاحها . وهو بهذا العمل يطمح أن ينقل "الخاصة" من "صفة المترفين" التي ذمهم القرآن بها ، إلى صفة "الأئمة الذين يهدون بأمر الله" (٢) ولقد أعطى المودودي دوراً بارزاً للمثقفين في الإصلاح الفكري ، بعد أن يكونوا قد تشربوا الفكرة الإسلامية عقلياً وأخلاقياً ، ولهذا كانت فكرة "الجماعة الإسلامية" التي تحولت إلى محضن فكري وتربوي للمثقفين والنقابيين ، مكنها من نشر فكرتها

---

(١) خليل الحامدي ، الداعية المجاهد ، أبو الأعلى المودودي ، مجلة الأمة ، السنة ١ ، العدد ١١ ، ص ٢٨ .
(٢) المودودي ، نحن والحضارة الغربية - فصل "طلائع الثورة على الدين" .

في صفوف الطلبة والاكاديميين في الجامعات والمعاهد والمدارس والنقابات المهنية والثقافية، سعياً وراء الثورة الفكرية والإنقلاب الشامل في فكر الأمة ومزاجها، ولقد اضطر المودودي في سبيل الثورة الفكرية إلى مواجهة عدة جبهات من المعارضين لمنهجه في التغيير من داخل الساحة الإسلامية، أو من المعادين له من المذاهب الفكرية والسياسية الاخرى، ويمكننا تحديد هذه الجبهات فيما يلي :

الجبهة الأولى : الافكار التي تحمل طابع الجمود والتقليد (١)، والتصور الخاطىء لمفهوم الاتباع. حيث رفض المودودي منهج التقليد واكد أن منهجه يتلخص في التعامل مباشرة مع القرآن والسنة، واتباع منهج النقد والتمحيص مع الإجتهادات والاراء المدونة في التفاسير وكتب التراث الإسلامي. وقد تعرض منهج المودودي هذا إلى حملة شرسة * من المعاهد الإسلامية التقليدية في شبه القارة الهندية الذين حمّلهم المودودي مسؤولية حالة الجمود التي يعيشها الفكر الإسلامي. فقال :"إن الذين بأيديهم قيادتنا الدينية منذ قرون جعلوا الإسلام شيئاً جامداً غير متحرك ..." (٢) بل وذهب أبعد من ذلك حين حمّل علماء العالم الإسلامي منذ فترة بعيدة وحتى اليوم مسؤولية استمرار هذه الحالة فقال : "من الأسف أن العلماء انفسهم -إلا من شاء الله- كانوا قد حُرموا من روح الإسلام الحقيقية ولم يكونوا اهلاً للإجتهاد، ولم تكن فيهم مقدرة التفقه ... وقد غلب عليهم مرض التقليد الجامد... ومن سوء الحظ أن علماء المسلمين لم يتنبهوا على خطئهم حتى الآن، فالعلماء في جميع البلدان الإسلامية متمسكون حتى الآن بذلك الموقف، وبغاية الشدة والإصرار..." (٣). كما وجه المودودي نقداً شديداً إلى أساليب التعليم القديم المتبع في المعاهد الإسلامية لأنها تساهم في توريث الجمود والتقليد، وقتل روح الإجتهاد والإبداع في نفوس طلبة العلم. وبنفس الدرجة رفض الأسلوب الغربي في التعليم المتبع في المعاهد والجامعات الحديثة

---

(١) سمير عبدالحميد :- المودودي - فكره ودعوته، ص ٤٢ .
* حول تفاصيل هذه الحملة، وعناوين الكتب والرسائل التي وضعت في مواجهة المودودي وفكره وجماعته أنظر :- محمد زكريا الكاندهلوي، المودودي - ماله وماعليه، ص ٧ - ٢٧ .
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩ .
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٥٨، المودودي، نحن والحضارة الغربية، ص ٢٠١ .

ويصف هذه الأساليب "بأنها أفسدت ديننا أكثر مما أصلحت من دنيانا وذلك بأنها نشأت من بيننا "الإفرنجيين الملونين" ، وولدت فينا طبقة من "الأنجلو محمديين" و"الأنجلو هنديين" ممن يتضاءل في نفسياتهم العنصر "المحمدي" و"الهندي" ويغلب العنصر الإنجليزي (١) .

فالمودودي كان يرفض التقليد بكل أشكاله ، سواء التقليد للتراث ورجاله ومفكريه - رغم احترامه الشديد لإنتاجهم الذي كان يعبر عن فهم للنص يتفق ومزاج عصرهم وبيئتهم - أو التقليد للغرب ومفكريه وللحضارة المادية بأشكالها الرأسمالية والإشتراكية .

الجبهة الثانية : وهي سيطرة وتحكم الحضارة الغربية . حيث وجه لها نقداً شديداً ، وللمفاهيم الرئيسية التي تتكون منها هذه الحضارة ، وهي "القومية ، العلمانية ، الديموقراطية" (٢) كما وتشمل هذه الجبهة نقد الأيدولوجيات التي افرزتها هذه الحضارة مثل الرأسمالية والماركسية والإشتراكية والوجودية ومقاومة تأثيرها في المجتمع الإسلامي .

أما الجبهة الثالثة : تمحورت ضد نظرية القومية الهندية الموحدة والتي تبنتها حركة تحرير الهند بزعامة حزب المؤتمر . حيث رأى المودودي في هذه النظرية تهديداً للحضارة الإسلامية في الهند ، فحمل راية فكرية مضادة تركزت حول مفهوم "القومية الإسلامية" التي استندت إليها حركة المطالبة بوطن مستقل لمسلمي شبه القارة .

الجبهة الرابعة : تركزت ضد القيادات الفكرية والسياسية التي تحمل أفكاراً تتعارض والفكر الإسلامي (٣) . سواء كانت من داخل المجتمع الإسلامي ، أو الهندي أو العالمي .

---

(١) المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ١٨٩ .
(٢) المودودي ، الإسلام والمدنية الحديثة ، ص ١١ ، ٢٠ - ٣٢ ، ٤٥ ، وكذلك : طائفة من قضايا الأمة الإسلامية في القرن العشرين ، ص ٦٠ - ٦٣ ، الإسلام والجاهلية ، ص ١٩ - ٣٧ .
(٣) سمير عبدالحميد ، المودودي - فكره ودعوته ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

لقد سعى المودودي من خلال جهاده وكفاحه على هذه الجبهات الأربعة ، إلى نقد الواقع الفكري المتردي للمجتمعات الإسلامية ، وطرح البدائل التي تمثل الإسلام عبر فهم متجدد للنصوص يتفق مع حقائق العصر ، ويكون في مقدورها التعامل مع المشكلات الإنسانية والاجتماعية التي افرزها المجتمع الحديث بتعقيداته وعلاقاته المتشابكة والتي تجعل من اجتهادات السلف ، قضية فكرية شائكة تحتاج منا إلى موقف حاسم وجرئ إذا أردنا التقدم والإنطلاق بالإسلام . من هذا المنطلق وقف المودودي في بعض الأحيان معارضاً ضد آراء العلماء التقليديين في الموقف من المخترعات والمستجدات العلمية . ومن اهم القضايا :"الموقف من استخدام مكبر الصوت في المساجد" (١) .

وقد اغتنم المودودي هذا الموقف للعلماء ، والجدل الدائر حول قضية مكبر الصوت في الثلاثينات من هذا القرن ليوجه نقداً للمجهود ولمنهج التفكير الذي تجسده القيادات الإسلامية الدينية في ذلك الوقت ولموقفها من المستجدات ومن قضايا العصر والمجتمع الحديث(٢) . فعمد إلى الكتابة اكثر من مرة حول هذا الموضوع، معارضاً وناقداً للآراء الجامدة التي تفتقد إلى الوعي والفهم السليم لروح الإسلام ، فكتب يقول : "إن كتابتي عن هذه القضية عدة مرات ، لاترجع إلى انني احب استعمال مكبر الصوت بصفة خاصة ، ولكن لأنني أريد أن يغير المسلمون وجهة نظرهم بالنسبة للمخترعات العلمية وسبل الحضارة الجديدة..."(٣) وهو بهذا الموقف ينقد منهج التفكير السائد ، القائم على التقليد وفقه الرواية ، ويدعو إلى منهج جديد يقوم على التعامل مع قضايا المجتمع الحديث ومشكلاته بروح المجتهد ووعي المجدد ، وفقه الدراية .

ولهذا يرى أن الموقف من مثل هذه القضايا المستجدة ، لايكون من خلال البحث في كلام المجتهدين السابقين (٤) ، بل لابد من الاجتهاد الذي يعتمد على "العلة" والأسباب .

---

(١) سمير عبد الحميد ، المودودي - فكره ودعوته ، ص ٨٠ - ٨٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٨١ .

وبالإجمال فإن رأي المودودي وموقفه من آراء السلف واجتهاداتهم ، ينطلق من روح التجديد التي صبغت أعماله الفكرية والتنظيمية . فهو مفكر مجدد تعامل مع النص بشكل مباشر ، باحثاً عن روحه وعلة وجوده ، متجاوزاً التقليد الحرفي لما قاله السابقون ، لكنه يسترشد به في فهم النص وتوظيفه في الواقع المعاصر ، وفي التعامل مع الأزمة الحضارية المعقدة للمجتمعات الإسلامية ، الناجمة عن أسباب ذاتية وموضوعية ، تعدت حدود التجهيل والإفقار والتجزئة إلى حالة الإستلاب الحضاري . ولهذا كانت جهوده منصبّة على التجديد في "الفهم" (١) وكسر حالة الجمود التي يعاني منها الواقع الإسلامي فكرياً وحضارياً وتحرير المسلمين من مركب النقص .

لقد كانت الخطوة التالية لمرحلة "الاصلاح الفكري" التي قام بها لعدة سنوات بشكل مركز ، خلوصه إلى نتيجة مؤداها أن الاصلاح الفكري وكسر حالة الجمود لا يتاتى ولا ياخذ مساره السليم إلا بتحويل الفكر من المبدأ إلى الحركة . والانتقال من المنهج السكوني إلى المنهج الحركي في الاصلاح . فكانت فكرة انشاء "الجماعة الاسلامية" التي اتخذها وسيلة للكفاح من أجل الاصلاح الفكري والاجتماعي والسياسي أو بتعبير المودودي نفسه "لإحداث الانقلاب الشامل" (٢) . وكان على رأس برنامج هذه الحركة ، تطهير الأفكار وتزكيتها الذي تضمن القيام بثلاث مهمات اساسية تتلخص فيما يلي :

أ - النقد الذاتي لواقع الفكر الاسلامي - أو الاصلاح الفكري الداخلي ، وقد عبر المودودي عن هذه المهمة "بتطهير الافكار" ، حيث أكد أن جهوده عبر السنوات المتلاحقة من عمره الفكري والحركي تصب في هذا الهدف الذي يتحقق عندما تتم تجلية صورة الاسلام الحقيقي بإزاحة كل ما ران عليه من حجب الجمود على

---

(١) من باب الموافقات بين المودودي في الهند وحسن البنا في مصر ، أن الأخير جعل "الفهم" الركن الأول من أركان دعوته العشرة . انظر : حسن البنا : مجموعة رسائل الإمام الشهيد ، رسالة التعاليم ، ص ٣٥٦ - ٣٥٩ ، حيث وضح مبدأ "الفهم" من خلال الأصول العشرين التي وضعها لتحكم الموقف الفكري والعقائدي للجماعة ، انظر أيضاً : محمد عبد الحكيم خيال ، من دستور الوحدة العقائدية والفكرية لدعاة الإسلام - شرح الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا ، دار الدعوة ، ب - ط ، الإسكندرية ، ب - ت .

(٢) المودودي ، الجهاد في سبيل الله ، مؤسسة الرسالة ، ط٤ ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٠،١٩،٢٣،٢٥،٢٧،٣٢،٣٦،٤٠،٤٢،٤٥، وتجديد الدين واحيائه ص ٥٠،٥١-٥١ .

القديم(١) . وبالتالي فان الاصلاح الفكري الداخلي في المجتمع المسلم يعني تقديم صورة الاسلام محررة من ضغط التراث ، ومزيج العادات والتقاليد الذي تكون في المجتمعات الاسلامية واكتسب صبغة التقديس مع تقادم الزمن ، ولهذا يرفض المودودي نظرة التقديس للتراث ، والاخذ به لمجرد أنه قديم . بل يتخذ لنفسه معيار يقيس به الافكار قديمها وحديثها ، من المسلمين كانت أو من غيرهم . وهو معيار الحق في القرآن والسنة (٢) .

ب - نقد الحضارة الغربية المادية وما افرزته من مناهج في العلوم والفنون والمدنية والثقافة حيث يسلك المودودي "منهجاً انتقائياً" في موقفه من الحضارة الغربية بنماذجها المختلفة . ويدعو إلى تعميمه في التعامل مع هذه الحضارة . فيأخذ منها ما يراه نافعاً مفيداً ، ويرفض منها ما يراه ضاراً بالمجتمع الاسلامي ونظمه في الاخلاق والسياسة والاجتماع والثقافة وسائر النظم. وجانب الرفض هذا للحضارة الغربية يتركز في المجالات الفكرية والاجتماعية ، في حين يتركز القبول في مجال المخترعات والتكنولوجيا ووسائل التنظيم وكل ما من شأنه الارتقاء بالمجتمع وتيسير الحياة الانسانية . ويوضح المودودي موقفه هذا بجلاء فيقول : "لا نريد أن نحيي حضارة المسلمين وثقافتهم القومية القديمة ، وانما نريد أن نحيي الاسلام ونقيم نظامه ، ولا نخالف العلوم الحديثة وما اتت به من مخترعات ومستحدثات في مختلف شعب الحياة والكون ، إنما نحارب النظام الثقافي المدني الذي ولدته الفلسفة الغربية للحياة والاخلاق . ولا نريد أن نحشر الغوغاء ونجعل منهم كتلة صناعية كما يفعل المشعوذون السياسيون بل انما نستخلص من جسد الأمة جوهره ونلتقط اجزاءه الخالصة فنجعل من هذا وذاك جماعة متراصة تستعد لمحاربة الجامدين والجاحدين معاً في سبيل إعلاء كلمة الاسلام الحقيقي"(٣) . ولهذا فإننا لا نستطيع القول بأن المودودي يقف موقفاً عدائياً من الحضارة الحديثة ، بل إنه يقف موقفاً إيجابياً داعماً لها في الجوانب

---

(١) المودودي ، تذكرة دعاة الاسلام ، ص ٢٥ ، وتجديد الدين واحيائه ، ص ١٨٣،١٨٠،١٧٨،١٧١،١٣٩ .
(٢) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٧٩ .
(٣) المودودي ،موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص ١٨٠ ، ١٨٣ .

الإيجابية والانسانية وموقفاً رافضاً مقاوماً لها في الجوانب التي تهدد فيها النظم الاخلاقية والثقافية والقيم الاسلامية والانسانية سواء بسواء.

ج - طرح البديل الاسلامي المعاصر: فالخطوة التالية التي طرحها المودودي في مشروعه لتطهير الأفكار وتزكيتها ، بعد مرحلتي النقد الذاتي ، ونقد الحضارة الغربية ، هي التصور الفكري للبديل الاسلامي، وكيفية بناء هذا البديل في الواقع المعاصر. وعلى أي صورة ستكون شعب هذا البديل وانظمته في السياسة والمدنية والاجتماع(١) .

إن هذه المحاور الثلاثة في نقد الذات وجمود التراث والتصور المغلوط للاتباع من جهة ، ونقد الحضارة الغربية الحديثة والواقع الفكري غير الاسلامي وما أحدثه من تشويه مقصود في نظم الثقافة والتعليم والسياسة ، في المجتمعات الاسلامية وفي العقلية الاسلامية بشكل عام حتى غدت عقلية مهزومة تعاني من التبعية والفقر الابداعي من جهة أخرى ، هي التمهيد الفكري للمرحلة الثالثة التي تشكل الهدف النهائي للمشروع الاصلاحي عند المودودي وهو إقامة البديل الاسلامي الحقيقي البعيد عن التقليد ببعديه التراثي الجامد ، والغربي المتحرر. وهذا من شانه تعزيز ملامح الاستقلال في نموذج الشخصية الاسلامية التي يدعو المودودي لها ويعمل من أجلها ، سواء في شخصية الفرد أم المجتمع أم الدولة .

إن هذا الهدف لا يتحقق إلا بمجموعة من الشروط والمقدمات الذاتية والموضوعية وفي مقدمتها "إحداث الانقلاب في الأفكار وتغيير مجرى الحياة بتبديلها وتزويد العقول بالغذاء الفكري للنهضة الجديدة"(٢) . فالاصلاح الفكري لا بد إذن من أن يمر بعملية الهدم ثم الانطلاق إلى إعادة التنظيم والبناء من جديد . وإن ما يميز المودودي في مشروع الاصلاح الفكري هذا ، أن تصوره وافكاره لم تبق حبيسة الكتب والرسائل ، بل انطلق بها إلى واقع المجتمع عبر حركة شاملة تحمل على كاهلها عبء هذه المهمة الاصلاحية ، مما اتاح لأفكاره أن تعيش

---

(١) المودودي ، تجديد الدين وإحيائه ، ص ١٨٣-١٨٤ ، وتذكرة دعاة الاسلام ، ص ٢٥-٢٦ .
(٢) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ١٨٣ ، وتذكرة دعاة الاسلام ، ص ٢٦ .

وتستمر بعد رحيله عن الحياة . ولهذا لا زال فكره السياسي والديني ، وتصوره لمفاهيم "الدين،الرب ، الإله، العبادة" (١) والحاكمية السياسية والالهية ، والقانونية . وموقفه من الخلافة ، والتراث الاسلامي والاجتهادات الفقهية . وموقفه من الشورى ، وتدوين الدستور...من أهم مصادر التوجيه الفكري للصحوة الاسلامية المعاصرة . فقد كان له قدم السبق في الوقوف أمام موجة فصل الدين عن السياسة التي انتشرت بين المثقفين التغريبيين في مطلع هذا القرن وامتدت إلى بعض المثقفين بثقافة دينية ، سواء في الهند أو مصر ونجحت في أن تتحول إلى حركة سياسية علمانية حاكمة في تركيا(٢) . وقد تمكن المودودي من مقاومة هذه الدعوة وتحويل هذه المقاومة من الجهود الفكرية إلى حركة منظمة شاملة وجبهة واسعة تمكنت من إقرار الدستور الاسلامي لباكستان عام ١٩٥٦ إلا أن الانقلابيين العسكريين الغوا هذا الدستور واستمرت معركة فصل الدين عن السياسة في باكستان حتى نهاية حكم بوتو ومجيء ضياء الحق ، حيث عادت قضية الدستور الاسلامي تلح على الواقع السياسي في باكستان ، بقيادة المودودي فكرياً ، والجماعة الاسلامية سياسياً .

لهذا فإن جهوده في الاصلاح الفكري والعقائدي في الهند وباكستان وتاثيرها على البلدان الاسلامية الأخرى وخاصة العربية منها ، لا تكاد تضاهي في واقع العمل الاسلامي المعاصر رغم بعض الملاحظات التي قد تؤخذ على فكره او على حركة "الجماعة الاسلامية" .

٢ - الاصلاح في بعده التنظيمي :

ينطلق المودودي في برنامجه الاصلاحي من القاعدة الاساسية التي تشكل ارضية الاصلاح وهي "تطهير الأفكار وتزكيتها واحداث الانقلاب الفكري الشامل في المجتمع بحيث يصبح المناخ الفكري مناخاً اسلامياً والمزاج في المجتمع مزاجاً

---

(١) انظر رأي المودودي حول هذه المفاهيم : المصطلحات الأربعة في القرآن ، ط٩ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٤ .

(٢) انظر مناقشة المودودي لآراء السيدة التركية خالدة أديب خانم التي أوردتها في سلسلة من المحاضرات القتها في الجامعة الاسلامية في الهند بعنوان "النزاع بين الشرق والغرب في تركيا" ، المودودي ، نحن والحضارة الغربية، ص ١٠٣-١٢٠ .

اسلامياً . هذا المناخ الفكري النظري هو الذي يمكن المصلح والمجدد من أن يطرح برنامجاً عملياً للاصلاح في الواقع الاجتماعي ، معتمداً على تنظيم الافراد الذين تطهرت أفكارهم واقتنعوا بضرورة البديل الاسلامي . لهذا كان المستوى الثاني في برنامج المودودي هو "التنظيم والتربية"(١) . ففي الخطوة الأولى يتم جمع الأفراد الصالحين -رجالاً ونساءً- الذين أبدوا استعداداً للعمل ويرغبون في الاصلاح في إطار التنظيم والحركة . بحيث يصبح اعضاء التنظيم على شكل شبكة اجتماعية متغلغلة في مختلف الفئات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية . الأمر الذي يمكن الحركة من التعرف على مختلف الشرائح الاجتماعية وهمومها وأمراضها الفكرية والخلقية ، مما يجعل تعاملها مع قضايا المجتمع أكثر واقعية وشمولية ، نتيجة لمعايشة الحركة لظروف المجتمع وأزماته ، ولهذا يريد المودودي جمع كل الطاقات الاسلامية في المجتمع وتنظيمها وتوحيد جهودها في إطار واحد فيقول "ومقصودنا من كل ذلك أن نستخلص من امتنا ، ونجمع على رصيف واحد كل من نجد فيها من الأفراد الصالحين الذين لا يكادون يقومون الان بشيء نافع في خدمة الاسلام ، إما لتفرقهم أو لبذلهم جهودهم في الاصلاح الجزئي ، فنريد أن نجمعهم جميعاً ثم نشغلهم بسعي منظم للاصلاح والبناء طبقاً لبرنامج حكيم موضوع لهذا الغرض"(٢) . وانطلاقاً من هذا الفهم حاول المودودي على مدى ثلاث سنوات ، قبل أن يؤسس تنظيم الجماعة الاسلامية ، أن يوحد الجماعات والهيئات العاملة في الحقل الاسلامي إلى جانب نشاطه السياسي في تزكية الأفكار وتطهيرها(٣) .

إلا أن جهوده لم تنجح ، وكان المناخ الفكري الذي تشكل بفعل جهوده في الكتابة والصحافة والتاليف يلح بضرورة توسيع دائرة الخطاب الفكري الاسلامي من دائرة المثقفين والمفكرين إلى عامة المسلمين وتوسيع دائرة العمل الاسلامي من الجهود الفردية والجزئية إلى البرامجية الجماعية ، فكانت النتيجة الحتمية إبداع تنظيم الجماعة الاسلامية ، التي وقف عليها حياته ، وجعل منها اداة

---

(١) المودودي ، تجديد الدين وإحيائه ، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٤-١٨٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٤-١٨٥ ، وتذكرة دعاة الاسلام ،ص ٢٦-٢٧ . وكذلك سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ١٧ .
(٣) سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٤٥،٣٩،٤٦،٦٨ .

الكفاح لتحقيق الأهداف الاصلاحية والانقلابية ، على مستوى الفرد والدولة والمجتمع .

وفي الخطوة الثانية تعهد الافراد بالتربية وتكوين الشخصية الاسلامية عقلياً وسلوكياً من هنا كانت المهمة الأساسية للتنظيم داخلياً هي التربية والتنشئة الخلقية والفكرية والسياسية وفقاً لنظريات الجماعة وفهمها الشامل للدين الذي يستغرق الحياة بجميع جوانبها .

فالمستوى الثاني في الاصلاح يتضمن التربية والتنشئة للأفراد ودمجهم في تنظيم الجماعة الاسلامية إلى جانب إعداد الكفاءات والقدرات العلمية والأدبية الكفيلة بتحقيق النجاح لأهداف الحركة . وهو ما يعبر عنه المودودي "بالكفاءة والصلاح"(١) .

٣ - الاصلاح في بعده الاجتماعي :

إن التربية الفردية الحركية تخلق دافعية للعمل في نفوس الأعضاء ، فيمارس الأفراد الدعوة إلى الفكرة التي حملوها وتربوا عليها . مما يعني توسيع قاعدة الجماعة الشعبية من خلال "دوائر الأنصار" التي تتشكل من الأفراد الأعضاء والمؤيدين ، حيث يقوم هؤلاء على العمل لتحقيق البرامج الموضوعة لهم في مجال الاصلاح الاجتماعي ، والتغيير ، وبناء المؤسسات التي تضمن استمرارية العمل الدعوي وتجاوز الجهود الفردية الآنية . ومن أهم سمات العمل الاصلاحي في هذا المستوى :

أ - التخصص والاتقان في العمل ، وذلك حسب مقدرة العاملين في هذا الحقل ، فالبعض يعمل في حقل الدعوة في الريف ، ومنهم من يهتم بشؤون الفلاحين والعمال... ومنهم من يدعو في المدن...وبالاجمال فإن هذا المستوى يتضمن إعداد كوادر وأطر للحركة قادرة على ممارسة الدعوة إلى فكرتها ونظرياتها في الأوساط المختلفة : الريفية ، الحضرية ، في الطبقات العليا والمتوسطة وطبقة الفقراء والفلاحين والعمال ، في أوساط المثقفين سواء في المعاهد العلمية الحديثة ،

---

(١) المودودي ، تذكرة دعاة الاسلام ، ص ٢٧ .

والجامعات او في المعاهد الدينية ، في أوساط طبقة التجار والاقتصاديين ، ومنهم من يعمل في ميدان البحث والعلم والتحقيق . او في ميدان الشعر والأدب ، أو التصدي للغزو الفكري وتيارات الالحاد ، أو هدم معاقل الجمود ومعوقات الحركة الاصلاحية ...والهدف من هذا التنظيم الاجتماعي الواسع الذي يشمل جميع قطاعات وفئات المجتمع هو "القضاء على الفوضى الفكرية والعملية والخلقية" التي شملت الأمة بفعل النزوع إلى الجمود والتقليد ، أو الميول إلى الاتجاهات الانفعالية الجديدة (١) .

ب - التخطيط والبرمجة للعمل الاصلاحي الذي يمارسه أعضاء الحركة ، وعدم الاكتفاء بالوعظ والارشاد ووسائل النشر .

ج - العمل المؤسسي الذي يضمن استمرارية الحركة الاصلاحية ، حيث يشير البرنامج المعد من قبل الحركة إلى التعامل مع كل فئات المجتمع ومستوياتهم الفكرية من خلال إقامة المؤسسات . ورعاية القائم منها وتفعيل دورها في المجتمع . وتتوزع هذه المؤسسات على كافة الميادين والتخصصات ، فيما يمكننا أن نطلق عليه أسلوب الخدمة الاجتماعية الشاملة .

ومن أهم الميادين التي سعت الحركة فيها بالخدمة والاصلاح ما يلي :

- المؤسسة الدينية ، متمثلة بالمساجد ودور القرآن(٢) ، واحياء دور هذه المؤسسة في الخدمة الاجتماعية والتثقيفية ، وتصحيح الفهم للتعاليم الاسلامية حيث تشكل مؤسسة المسجد قاسماً مشاركاً بين الحركة وبين المجتمع . ولهذا أولت كل الحركات الاسلامية المعاصرة اهتماما متباينا بالمسجد ، باعتباره المحضن الرئيس للتربية والاعداد الروحي ، والملاحظ أنها تميزت في هذا المجال عن الحركات التي سبقتها .

- ميدان التربية والتعليم والقضاء على الأمية ، وانشاء المدارس ودور الكتب والمطالعة في الاحياء ، التي تجمع بين التعليم والتربية الخلقية (٣) ، ومن الملاحظ أن هذه الوسائل الاصلاحية تتفق تماما مع وسائل جماعة الاخوان المسلمين

---

(١) المودودي ، تذكرة دعاة الاسلام ، ص ٢٨،٣٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩ ، وتجديد الدين واحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩ ، وتجديد الدين واحيائه ، ص ١٨٧ .

واعتمادهم على الاصلاح من خلال التربية والتعليم وسائر مؤسسات التوجيه في المجتمع . ولعل تركيز الجماعة على هذا الميدان يعود إلى أن الازمة في المجتمع الاسلامي حسب تصور المودودي ، هي أزمة فكرية وانحطاط خلقي(١).

- مجال الخدمات الصحية ، والصحة العامة ، والنظافة .

- مجال الرعاية الاجتماعية للايتام والايامى ، والعجزة والطلبة الفقراء (٢) والسعي لاعانتهم وخدمتهم .

وبرنامج المودودي في هذا المجال ، ينتقل من النظرية إلى الواقع الاجتماعي، تماماً كما ينطلق علم الاجتماع التطبيقي من النظرية إلى الميدان الاجتماعي لممارسة الخدمة الاجتماعية والمساهمة في التغيير .

ولهذا فإن الحركة الاصلاحية التي وضع اسسها المودودي في باكستان والهند وسائر البلدان المتاثرة بفكره وبرنامجه ، قد نجحت إلى حد كبير في مجال الرعاية الاجتماعية للطبقات الفقيرة والاسر القاصرة ، مثلما نجحت في الخدمات الصحية والتعليم الشعبي الموازي للتعليم الحكومي ، مما اتاح للحركة انتشاراً في الطبقة الوسطى والفقيرة بشكل أوسع من الطبقة العليا . وهذا ما سارت عليه جماعة الاخوان المسلمين منذ انشائها عام ١٩٢٨ .

- مجال الاسر والعائلات : حيث ركز المودودي في توجيهاته الاصلاحية على ضرورة عناية افراد الحركة بتكوين الاسر الاسلامية والاهتمام بالمحيط العائلي للعاملين في الدعوة (٣) . وتمكين قانون الاسرة الاسلامي في المجتمع وتطويره بحيث يتلاءم مع الواقع الاجتماعي المعاصر ، دون خروج عن الثوابت الاجتماعية التي حددتها اصول الشريعة والقانون الاسلامي في هذا المجال(٤) .

- مجال العمال : حيث كان برنامج الاصلاح يهدف إلى انقاذهم وحمايتهم من الوقوع

---

(١) سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٧٥ .
(٢) المودودي ، تجديد الدين واحيائه ، ص ١٨٧ .
(٣) المودودي ، الحجاب ، ص ١٩٧ .
(٤) انظر نقد المودودي لقانون الاحوال الشخصية ، حقوق الزوجين - دراسة نقدية لقانون الاحوال الشخصية تعريب أحمد إدريس ، ب-ط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ .

فريسة للفكر الشيوعي . ولهذا قامت الحركة بتاسيس تنظيم خاص للعمال يهدف إلى تحقيق العدالة والدفاع عن حقوق الطبقة العاملة وتنشاتهم وتثقيفهم على أساس الفكرة الاسلامية ، وحماية المجتمع من آثار الصراع الطبقي والاحتقانات الاجتماعية بين فئات المجتمع (١) .

٤ - الاصلاح في بعده السياسي :

لقد عمل المودودي في مجال إصلاح نظام الحكم ،أو ما يمكن ان نسميه "الاصلاح السياسي" على فترتين :

الأولى : وهي مرحلة تطهير الفكر الاسلامي وتصحيح المفاهيم والافكار السياسية وتنقيتها من آثار التداخل بين "الفكر السياسي الاسلامي" ، والتجربة السياسية الاسلامية . أو التمييز بين "الفكري" ، "والتاريخي" ومحاولة تجلية صورة النظام السياسي الاسلامي ، فكرياً ونظامياً ، وقد تركزت هذه المرحلة -ظرفياً- في البيئة الهندية . وان امتدت بعض مظاهرها إلى المرحلة الباكستانية من عمره الفكري والسياسي .

وبالاجمال فإن هذه المرحلة انصبت على البحث والتوضيح لمعالم "النظرية السياسية في الاسلام" وما يتعلق منها بالجوانب الفكرية والعقائدية ، وخاصة مفهوم الحاكمية الالهية ، والسياسية والقانونية ، ومفهوم الدين ، حيث أعطى المودودي كلمة الدين معنى واسعاً ، يقوم مقام نظام باكمله ، وحدد الحالات الأربعة التي يحتملها معنى الدين في القرآن ، ممعناً من خلالها في نزعته السياسية التي صبغت تفسيره للاسلام بشكل عام . وهذه المجالات لمعنى الدين هي :

١ - الحاكمية والسلطة العليا .

٢ - الاطاعة والاذعان لتلك الحاكمية والسلطة .

٣ - النظام الفكري والعملي المتكون تحت سلطان تلك الحاكمية .

٤ - المكافاة التي تكافئها السلطة العليا على اتباع ذلك النظام والاخلاص له ،أو التمرد عليه والعصيان له (٢) .

---

(١) المودودي ، تجديد الدين واحياته ، ص ١٨٧ .
(٢) المودودي ، المصطلحات الأربعة ، ص ١٢٠-١٢٢ .

ويعتبر هذا التفسير السياسي للدين ، من أهم الاسهامات الفكرية التي قدمها المودودي للفكر الاسلامي المعاصر ، بغض النظر عن مدى التأييد أو المعارضة لهذا الاتجاه الفكري الجديد . ولعل الدافع الأساسي الذي دفع المودودي إلى التركيز والالحاح على شمولية مفهوم الدين للجانب السياسي ، وعلى أن الاسلام "دين ودولة" هو الحاح الطرف الآخر من المتغربين على ضرورة فصل الدين عن الدولة ، وتحجيم مفهوم الدين حتى يصل إلى حجم المفهوم الكنسي في الحضارة الغربية ، خاصة بعد سقوط الخلافة . من هذا المنطلق اصطبغت معظم نظرياته بالصبغة السياسية ، أو تم ربطها بطريقة أو بأخرى بالأصول السياسية للاسلام ، إنطلاقاً من شمولية مفهوم الدين ، ورفض فكرة فصل الدين عن الحياة وواقع المجتمع ، ومن ثم فصل الدين عن الدولة ، لأن هذا لا يتناسب مع طبيعة الاسلام الحضارية والعقائدية .

إن هذا الموقف من علاقة الدين بالسياسة ، وبالدولة ، لم يكن المودودي فيه وحيداً بل إنّه يصبغ فكر الحركة الاسلامية المعاصرة التي عايشت أو اعقبت سقوط الدولة العثمانية التي كانت تمثل الشرعية السياسية والنظام السياسي للمسلمين . مما يجعل هذا الأمر منطقياً إلى حد بعيد ، ويجعل تركيز الحركات الإحيائية على الجانب السياسي واعتباره من صلب برامجها الاصلاحية ، أمراً متوقعاً (١)

---

(١) إن المحاولة الاصلاحية التي قادها جمال الدين الأفغاني في أواخر الدولة العثمانية ، اكتسبت صبغة سياسية واضحة ، على أساس إعادة بناء الدولة سياسياً وتنظيمياً من منطلق تأكيد العلاقة بين الدين والدولة ، وبين الدين والسياسة ، في إطار فكرة "الجامعة الاسلامية" ، وقد كانت جهوده من باب محاولة الترميم لبناء متداعي . وكذلك كانت حركة الامام حسن البنا ، حيث أعادت التأكيد على جدلية العلاقة بين الدين والسياسة وأعادت تعريف ، الفرد والأمة ، والدين وسائر المفاهيم الاسلامية ، من منطلق شمولية الفهم والمنهج لمختلف مظاهر الحياة الانسانية . حيث أكد في الأصول العشرين هذا المعنى فقال "الاسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً ، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة ، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة ، وهو ثقافة وقانون ، أو علم وقضاء ، وهو مادة وثروة ، أو كسب وغنى ، وهو جهاد ودعوة ، أو جيش وفكرة ، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة ، سواء بسواء.." انظر : مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا ،ص ٣٥٦, وعلى هذا المنهج سار بقية مفكري الحركة الاسلامية العالمية المعاصرة ، فسار سيد قطب على خطى المودودي في نظرية الحاكمية فطورها وتوسع في التفسير السياسي للاسلام ، فكان أكثر مفكري هذه الحركة إثارة للجدل . وكذلك عبد القادر عودة ، ومصطف السباعي ، ومحمد قطب ، وحسن الترابي ، وراشد الغنوشي ، ومنير شفيق ، ومحمد المبارك ، وعبد الله النفيسي ، وعمر التلمساني ، ويوسف القرضاوي ، وتقي الدين النبهاني ، ومحمد باقر الصدر ، وعلي شريعتي وسائر مفكري الثورة الاسلامية في ايران من اتباع نظرية ولاية الفقيه التي طورها الامام الخميني.

ومتناسقاً مع المسيرة الاسلامية وشمولية الفهم لهذا الدين وحركته عبر التاريخ، بحيث اصبح من يقول بفصل الدين عن الدولة وعدم وجود علاقة بين الدين والسياسة ، من قبيل الصف المعادي لارادة المجتمع والضمير الجمعي للامة الذي هو في حقيقته ضمير اسلامي ديني . من هنا نستطيع القول أن جهود المودودي في الاصلاح السياسي قد نجحت في الوقوف أمام موجة التغريب والعلمانية التي واكبت حركة الاستعمار في المجتمع الاسلامي الحديث ، خاصة في فترة ما بين الحربين العالميتين (١٩١٤-١٩٤٥) وهي الفترة التي ساد فيها الفكر الليبرالي العلماني ، وانتشرت موجة الهجوم على الدين. وهي نفس الفترة التي نشأت فيها الحركة الاسلامية المعاصرة ، كردة فعل على تفكك الكيان السياسي للمسلمين ، وانتشار موجة الفكر العلماني والدعوات التغريبية .

من هنا نستطيع فهم وتبرير التركيز الشديد على الفكر الاسلامي وشموليته لمختلف جوانب الحياة وخاصة الجانب السياسي ، في فترة ما بين الحربين العالميتين من حياة المودودي وهي الفترة التي أبدع فيها الجزء الأعظم من فكره ونظرياته السياسية والتي مهد من خلالها لتاسيس الجماعة الاسلامية ، كاداة لتغيير المجتمع وفق النظريات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي صاغها في المرحلة المذكورة ، فقد كانت الشخصية الاسلامية والهوية ، والحضارة الاسلامية، ونقد الحضارة الغربية بمذاهبها المختلفة ، وتصحيح الفهم للنصوص والتراث . هو ما يميز جهوده خلال هذه الفترة ، في حين أننا سنلاحظ تطوراً واضحاً في الاهتمام والقضايا في المرحلة الباكستانية من عمره التي تلت المرحلة السابقة ، حيث أصبح تطبيق "النظام الاسلامي ، والدستور الاسلامي ، والدعوة ، وانشاء المؤسسات الاسلامية ، وتطوير اسلوب عمل الجماعة السياسي من أهم سمات فكر المودودي في هذه المرحلة .

الاصلاح من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة

أخذت جهود المودودي في الاصلاح السياسي ، منحى أكثر واقعية من المرحلة السابقة ، فالمجتمع الذي يتعامل معه ، غالبيته الساحقة من المسلمين ، وكيانه

السياسي نشأ من منطلق التفريق بين القومية الهندية الموحدة التي دعا لها حزب المؤتمر ، وبين القومية الاسلامية التي دعا لها حزب الرابطة الاسلامية ودعمها المودودي فكرياً ، لذا فإن الواقع الاجتماعي والسياسي بين المرحلتين متباين إلى حد بعيد . وهذا ما دعا المودودي إلى التكيف مع المرحلة الجديدة في الوسائل والأهداف مع الحفاظ على المحاور الرئيسية للحركة التي وقف حياته من أجلها وعلى راسها . تحقيق مبدأ الحاكمية في المجتمع . ولهذا تعامل مع هذه الدولة الناشئة كحلم وكفرصة تاريخية نادرة ، لترجمة نظرياته في السياسة والقانون والاجتماع إلى واقع عملي حركي ، وبناء دولة اسلامية معاصرة ، حيث قادته هذه الاهداف إلى السجن عدة مرات ، كما أنه حقق من خلال كفاح الجماعة الإسلامية الكثير من هذه الأهداف ومن أهمها صياغة دستور اسلامي لباكستان ينص صراحة على أن الحاكمية في دولة باكستان لله وحده وهو ما عرف بدستور ١٩٥٦(١) الأمر الذي أدى إلى انقلاب عسكري واسقاط هذا الدستور عام ١٩٥٨ بعد عامين من إقراره .

ولهذا فان التمايز الرئيس بين المرحلتين ،أن المودودي كان يكافح في الأولى فكرياً واجتماعياً ضد نظام الأغلبية الهندوسية والقومية الموحدة ، بطابعه الغربي وتبعيته للمستعمر البريطاني ، تماماً مثلما كان يعمل على نقد وتغيير حالة الجمود الفكري والسلبية وتقديس التراث والامعان في الاتباع والتقليد في الوسط الاسلامي ، ولهذا كان يشعر بالاستقلال عن النظام الفكري والسياسي السائد في مجتمع شبه القارة رغم وجوده فيه . في حين أنه في مرحلة باكستان أو مرحلة مجتمع المسلمين والكيان السياسي المستقل . حيث التجانس القومي والعقائدي ، كان يطرح نظرياته الاصلاحية من داخل النظام القائم وليس من خارجه ، فقد تجاوز مرحلة العمل لبناء الكيان السياسي للمسلمين ، إلى أسلمة هذا الكيان القائم . وهنا دخل المودودي بكل طاقته إلى حقل الاصلاح والتغيير الاجتماعي ، بعيداً عن

---

(١) انظر : اليف الدين الترابي ، أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته ، ص١٤٤-١٤٦، وخليل الحامدي ، الإمام أبو الأعلى المودودي حياته ، دعوته ، جهاده ، ص ٦٥ ، وسمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٢٢٧-٢٢٨ . "ومن الجدير بالذكر أن الهيئة التأسيسية الباكستانية في قرار مبادىء الدستور عام ١٩٤٩ أقرت بموجبه "أن الحاكمية لله وحده" . أنظر : المودودي ، تذكرة دعاة الاسلام ، ص٣٢ .

العنف والحدية والشعور بالعزلة عن المجتمع . فتطور دور المودودي وحركته خلال المرحلتين من مجرد مفكر وداعية اسلامي ، وكاتب صحفي له اثر واضح في مجتمع الاقلية الاسلامية في الهند ، إلى مفكر وسياسي نشيط له حجم سياسي واثر كبير في المجتمع الباكستاني ادت جهوده في مرحلة من مراحل كفاحه السياسي إلى إقرار دستور اسلامي لباكستان بطريقة سلمية وإحداث تغيير تشريعي كاد أن يقلب المجتمع راسا على عقب ، لصالح الاهداف الاصلاحية التي عمل من أجلها لولا الانقلاب العسكري الذي عطل هذه الخطوة .

الاصلاح السياسي وضرورة السلطة

ينطلق المودودي في تبريره لحرصه الشديد على الجانب السياسي في الاصلاح من مقدمات فكرية تعود إلى ضرورة السلطة في المجتمع . مخالفا بذلك النظريات الماركسية القائلة بفناء الدولة في مرحلة متقدمة من مراحل تطور المجتمع الانساني ، فالسلطة عنده تشكل ضرورة وحتمية اجتماعية لتنظيم المجتمع والحياة فيقول : "إن وجود قوة قاهرة ، تسمى الحكومة او الدولة ، تاخذ على عاتقها إقامة نظام المجتمع وبنائه ، امر ضروري حتمي ، لم ينكره حتى اليوم سوى من يعتنق المذاهب والفلسفات الفوضوية ، أو المؤمنين بالتصوف الاشتراكي الذين يقولون بوجود مرحلة ما إن نصل إليها حتى يصبح الانسان ولا حاجة له ، إلى حكومة تدير مجتمعه وتنظمه "(١) .

كما يؤكد المودودي على أنه "لا بد من قوة رادعة لاقامة نظام الحياة الاجتماعية وهذه القوة هي التي تعرف بالدولة"(٢) . وهذا يعني صراحة أن الحركة الاصلاحية التي يدعو لها ويعمل من أجلها لا تقف عند حدود الاصلاح الاجتماعي والفكري . بل إنها تتطور حتى تكتمل وتاخذ صورتها النهائية بالوصول إلى السلطة .

---

(١) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ١٤٩، ١٨٥-١٨٦، ١١٢، ١١٣ .
(٢) المودودي ، الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٥٧ . وقد ذهب حسن البنا إلى مثل هذا الراي فقال : "والحكومة ولا شك قلب الاصلاح الاجتماعي كله ، فإذا فسدت أوضاعها فسد الامر كله ، وإذا صلحت صلح الامر كله ...وبغير ذلك لا يمكن ان تظفر بالاصلاح الحقيقي المنشود" ، حسن البنا ، مجموعة رسائل الامام الشهيد (رسالة النظام الاقتصادي) ، ص ٣٣٧ .

مؤكداً أن منهج الوعظ والارشاد والدعوة لا يحقق أهداف الحركة في الـ وبناء المجتمع الصالح ، بل لا بد من امتلاك القوة ومصادر السلطة حتى (الزمن في عملية الاصلاح والتغيير ، فبالسلطة يتم توجيه مناهج التعليم والقانون والادارات وتوزيع الثروة . ولذلك يؤكد في برنامج اصلاح الحكم والادارة على أنه "إن كنا نريد اليوم أن نصرف بنظام الحياة في بلادنا عن طريق الضلال والفساد والفسق والعصيان ، ونسير به في طريق الاسلام المستقيم ، فلا مندوحة لنا من أن نبذل سعينا بطريق مباشر في إزاحة الفساد عن منصة النفوذ والسلطة واحلال الصلاح مكانه ، والظاهر انه إذا كان زمام الأمر والسلطة بأيدي الصالحين المؤمنين ، فإنهم يحدثون في أعوام قلائل من التغييرات الهامة في نظم التعليم والقانون والادارة ما لا يمكن أن تأتي به الجهود غير السياسية في مدة قرن كامل" (١) .

هذا التفكير لدى المودودي يؤكد لنا انه لم يكن في يوم من الأيام عشوائياً في تفكيره ، بل كان ينطلق من فهم دقيق لازمة المجتمعات الاسلامية المعاصرة وخاصة في شبه القارة الهندية . فبدأ خطوات الاصلاح وفق ترتيب الاولويات ، وعلى ذات المنهج النبوي الذي بدأ بالدعوة وتصحيح الأفكار والتصورات وتشكيل الجماعة المسلمة ثم الانتهاء بالدولة (٢) باعتبارها الاداة الأنجع والاقدر على التمكين للاسلام في الأرض كمنهج عالمي إنساني ، فقد كانت خطته الاصلاحية جذرية شاملة تتلخص في تجاوز الأزمة ، بالفكر أولاً ، ثم بالممارسة والكفاح سياسياً واجتماعياً وصولاً في نهاية المطاف إلى هدف الدولة الاسلامية . وقد حدد المودودي آلية الكفاح السياسي عبر خوض المعارك الانتخابية للهيئات السياسية "المشاركة السياسية" في ظل نظام ديموقراطي ، إلا انه حدد طبيعة هذا النظام الديموقراطي ، التي بموجبها يقبل المشاركة السياسية فيه ، وهي أن تتحدد

---

(١) المودودي ، تجدد الدين واحياؤه ، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٨-١٨٩ ، وتذكرة دعاة الاسلام ، ص ٣١ ، والحكومة الاسلامية ، ص ٣٧،٤٩،١١٣ .

(٢) لقد أكد الامام حسن البنا هذا المنهج المتدرج من خلال منهج العمل الذي رسمه لحركة (الاخوان المسلمون) الذي بدأ في اصلاح النفس مروراً بتكوين البيت المسلم واصلاح الأسرة ، ثم المجتمع وقضايا الوطن حتى يصل إلى الدولة ونظام الحكم ... ، أنظر : رسائل الامام الشهيد حسن البنا ، ص ٣٥٩-٣٦١ ، أما فتحي يكن فيحدد منهج التغيير في الدعوة ، باربعة مراحل (التكوين ، التبليغ ، الانتشار ، التنفيذ) أنظر فتحي يكن ، أبجديات التصور الحركي للعمل الاسلامي، ط ٣ ، الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ١٥٦-١٦٠ .

المبادىء الاساسية للدستور وفق الأسس الاسلامية . وكان وجود مثل هذه المبادىء في الدستور الباكستاني ، مبرراً لقبول المودودي والجماعة الاسلامية بالمشاركة في الانتخابات ، وهو الأمر الذي كان يرفضه في المرحلة الهندية ، لأنه مهما حقق المسلمون من نجاح في الانتخابات فستبقى النتيجة في المحصلة في مصلحة الأغلبية الهندوسية . ولذلك نستطيع أن نستخلص الأسباب التي دفعت المودودي للموافقة على المنهج الديموقراطي في باكستان بما يلي :

١ - زوال خطر الأغلبية الذي كان يهدد المسلمين في المجتمع الهندي ولذلك رفض المسلمون الديموقراطية الهندية ، بل وتجاوز المودودي ذلك إلى نقد الديموقراطية الغربية متهما اياها بالعدوان على الحاكمية الالهية في التشريع والسيادة ، والاستناد إلى شرعية مستمدة من حاكمية الجماهير(١) .

٢ - إن الديموقراطية الباكستانية ، تختلف عن مثيلتها الهندية بأنها منهج سياسي في مجتمع متجانس عقائدياً ودينياً .

٣ - وجود نصوص واضحة في الدستور ، تنص على أن الحاكمية في باكستان لله وحده ، وهذا أهم المبادىء الدستورية التي كان يسعى المودودي والجماعة الاسلامية لتثبيتها في الدستور(٢) .

٤ - أن المودودي يرى في المشاركة السياسية ، فرصة ووسيلة لتربية الرأي العام وتغيير المعايير المعتمدة لدى الناس في الاختيار ، حتى وان لم تنجح الحركة في هذه العمليات ، فإنها وفق رأي المودودي تكون قد حققت نجاحاً كبيراً بتوصيل فكرتها إلى الجماهير وشرح أهدافها ووسائلها . وهذا هدف رئيس لدى كافة الجماعات العقائدية ، من وراء موافقتها على المشاركة السياسية في الانتخابات التشريعية والنقابية والبلدية وسائر الهيئات العامة .

ويأمل المودودي من جراء اعتماد آلية الانتخاب كوسيلة وحيدة للتغيير في ظل

---

(١) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ١٨-١٩ ، ٣١-٣٣ ، ونظام الحياة في الاسلام ، ص ١١٠٩، ٣٥-٤٠ .

(٢) مثل تضمين قرار مبادىء الدستور الصادر عام ١٩٤٩ في باكستان عن الهيئة التاسيسية ، أن الحاكمية في باكستان لله وحده . وهذا ما جعل المودودي يوافق على المشاركة في الانتخابات الباكستانية . أنظر : المودودي ، تذكرة دعاة الاسلام ، ص ٣٢ ، سليمان مرزوق ، الدعوة الاسلامية بين الفردية والجماعية ، ط١ ، مكتبة المنار ، ١٩٨٦ ، ب-م ، ص ١٢١ ،وكذلك المودودي ، نحو ثورة سلمية ، ب-ط ، الدار العربية ، بيروت ، ب-ت ، ص ١١٩ .

نظام ديموقراطي ، ان يحقق عدة أهداف تخدم الحركة الاصلاحية وعلى رأسها تربية الرأي العام . وتغيير مقياس الناس في الاختيار ، واصلاح طرق الانتخاب وتطهير العملية الانتخابية من الغش والتزوير . ثم تسليم مقاليد الحكم والسلطة إلى رجال صالحين(١) . وهذا الموقف للمودودي ينفي تماماً جملة الاتهامات التي وجهت له بالمسؤولية الفكرية عن التطرف الديني(٢) . وفكر العزلة والدعوة إلى تحطيم المجتمع .

قواعد الاصلاح والتغيير

لقد تحدث المودودي عن بعض القواعد والأسس في الاصلاح والتغيير التي يعتمد عليها وتعتمد عليها الجماعة الاسلامية في إحداث الانقلاب الشامل على مستوى الفرد ، الاسرة ، المجتمع ، الدولة . وبعض هذه الأسس من الأهمية بمكان ، إذ انها تحدد هوية الحركة ومنهجها في العمل ، وأسلوبها في التغيير . وتعتبر إجابة على بعض الأسئلة الحائرة التي تدور في أوساط الحركة الاسلامية في أوقات متعددة ، منها مرحلة التاسيس والانطلاق ، وأوقات الأزمات والمحن التي تمر بها الحركة الاسلامية سواء المحن الداخلية أم الخارجية وعلى رأس هذه القواعد :

١ - الغائية في الاصلاح أو بالتعبير السوسيولوجي "المعيارية" .

فالحركة الاصلاحية الشاملة أو الانقلاب الشامل الذي يسعى له المودودي والجماعة الاسلامية لها هدف واضح المعالم تسعى لتحقيقه ، وهو إقامة نظام الاسلام الجماعي وتحقيق مبدأ الحاكمية الالهية والسياسية والقانونية في المجتمع الاسلامي، والمجتمع الانساني العالمي ولذلك فان التغيير المنشود لدى المودودي، هو تغيير واصلاح موجه وفق منظومة القيم والمبادىء الفردية والجماعية ، العقائدية والسياسية ، ولم يترك للتطور التلقائي أو العشوائي التي تنتفي عنه الارادة والتوجيه المباشر. لهذا فإن حركة الاصلاح لديه، حركة تغييرية ، وليست

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٢ ، وكذلك تجديد الدين واحياته وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٩ ، ونظرية الاسلام وهديه ، ص ٩١ ، ومنهاج الانقلاب الاسلامي ، ص ٢٦ .

(٢) سوف نناقش موقف المودودي من العنف في المبحث الثالث من هذا الفصل ، ونعرض إلى بعض أسباب التطرف ؛ الفكرية والاجتماعية والسياسية .

مجرد تغير ناتج عن تطور طبيعي للظاهرة السياسية والاجتماعية . وقد عبر المودودي عن هذا الفرق من خلال تمييزه بين التجديد والتجدد (١) .

من هنا كانت نظرية التغيير عند المودودي نظرية معيارية موجهة لخدمة أهداف ايديولوجية تجسدها أهداف الجماعة الاسلامية ، وهذا ما يميزها عن بعض الاراء السوسيولوجية المعاصرة التي افرزها حدث اجتماعي محدد (٢) ، تمخضت تحليلاته فيما بعد عن نظرية تصف عملية التغيير وأسبابها وظواهرها المختلفة .

٢ - قاعدة التدرج :

إن الانقلاب الذي يسعى له المودودي وينعته بالانقلاب الشامل ، ليس من نوع الانقلابات السياسية التي تحدث التغيير في البناء السياسي وتعيد توزيع القوة والسلطة في المجتمع في زمن قياسي ، بل إنه تغيير يشمل الفكر والبناء النفسي والانتماء العقائدي والسياسي وطبيعة بناء الجماعة ، كما يشمل في نهاية المطاف البناء السياسي ، ولهذا توصف نظريته بالتغيير الجذري ، من هنا أدرك المودودي ان انقلاباً في البناء الاجتماعي والفكري من هذا النوع لا تصلح له الانقلابات العسكرية والسياسية التي تحتكر مصادر السلطة في وقت قصير ، بل لا بد من التغيير الهادىء الذي ينقل افراد المجتمع ووحداته البنائية من دائرة الاسلام الوراثي إلى دائرة تحريك الواقع بالاسلام . وهذا يعني إحياء طاقة الايمان والعقيدة على تحريك الارادة الجماعية والفردية نحو تحقيق الاهداف الحقيقية ، وخلق دافعية نفسية واجتماعية لدى الجماهير المؤمنة لخدمة الاهداف العامة لهذا الدين . ويؤكد المودودي على صحة مبدأ التدرج في التغيير ، من خلال الأسلوب الذي اتبعه المستعمر البريطاني في تغيير القوانين والتشريعات والافكار ومناهج

---

(١) حول هذا التمييز أنظر : المودودي ، تجديد الدين واحيائه ، ص ٤٧-٤٨ .

(٢) على سبيل المثال : النزعة النقدية في علم الاجتماع المعاصر ، سواء في المدرسة الماركسية الصراعية ، أو في المدرسة الوظيفية ، برزت بشكل واضح ومكثف عقب ثورة الطلبة عام ١٩٦٨ التي اجتاحت اوروبا وامريكا حيث سرعان ما تحولت أهدافها من مطالب اكاديمية ، إلى مطالب اجتماعية جذرية ، الأمر الذي ادى إلى تهيئة البيئة الفكرية والسياسية لبروز هذه النزعة النقدية التي كانت موجهة بشكل أساسي إلى النظرية الرأسمالية وبنيتها الاقتصادية ، وكان من اشهر الكتب التي عالجت هذه الأزمة في الفكر الاجتماعي الغربي :
Gouldner A, The Coming Crisis of Western Sociology,Heineman.London 1971

التربية لمسلمي شبه القارة الهندية (١) ، فلم يأت هذا التغيير في يوم أو يومين بل جاء بفعل جهود المستعمر التي استمرت عشرات السنين من حكمها للهند (٢) ، بل ويذهب المودودي أبعد من ذلك في تبرير منهج التدريج والمرحلية في التغيير الفكري والاجتماعي والسياسي، من منطلق فهمه لمشكلة التخلف وجذور الانحطاط التي تعاني منها مجتمعات العالم الاسلامي سواء التي وقعت تحت سطوة المستعمر ، أم تلك التي حافظت على استقلالها . فيقول "وهذه الحالة المزرية لم نترد فيها في يوم أو يومين ، وانما قد أدى بنا إليها ما بقينا نرزح تحته لعدة قرون ماضية من عوامل الانحطاط والتقهقر المتصل . فقد ظل ارتقاء الحضارة والمدنية ونمو العلوم والفنون متعطلاً فينا لمدة مديدة من الزمن...وما زلنا نزحف إلى الانحطاط السياسي نتيجة لجمودنا حتى دخلت أكثر شعوبنا في العالم في عبودية مباشرة لدول الغرب غير الاسلامية...ولما أن أردنا النهوض أخيراً...ما رأينا لأنفسنا سبيلاً إلى النهوض إلا أن نستند إلى المدنية الغربية الجديدة..." (٣) . وهو بهذا التشريح لأصول التخلف وواقع الانحطاط ، لا يحمل المستعمر المسؤولية الكاملة عن واقعنا وان كان لا يبرؤه ، بل يحمل المسؤولية لحالة الجمود ، وتراكم عوامل الانحطاط ، وتوقف مسيرة العطاء الفكري والحضاري والنزوع إلى التقليد الذي ساد في الأمة . فلما جاء المستعمر وجد أمة راكدة ، ومجتمعاً ساكناً وكيانات سياسية متخلفة ، فلم يجد كبير عناء في القضاء على وحدة الأمة السياسية والفكرية ، والعمل على التغيير المتدرج لنظمها الثقافية والتربوية والقانونية ، بحيث لم يبق من القوانين الاسلامية -بتعبير المودودي- إلا تلك المتعلقة بالنكاح والطلاق والارث .

إنطلاقاً من هذا الفهم لجذور التخلف والانحطاط في المجتمعات الاسلامية ،ومن فهم الأسلوب الذي اتبعه المستعمر في تغيير النظام الفكري والثقافي والقانوني والمنهاج التعليمي في هذه المجتمعات ، طرح المودودي منهج التدرج في التغيير

---

(١) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه ، ص ١٦٥ ، محمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٢٢٢-٢٢٣ .
(٢) المودودي ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ص ٩ .
(٣) المودودي ،نظرية الاسلام وهديه ،ص ١٢٠-١٢١ .والقانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ص ٧-٨ .

لهذا الواقع ، والعودة به إلى الأصول الاسلامية ، بروح العصر ، وحقائقه . وأكد أن التغيير الفوري غير ممكن ، بل وغير منشود (١) ، لأنه مخالف للسنن الفطرية والاجتماعية من جهة (٢) ومخالف للمنهج النبوي في التغيير (٣) ، وإذا كانت قاعدة التدرج من الأساليب الضرورية في إحداث الانقلاب الاجتماعي والفكري ، فإنها تصبح أكثر ضرورة في تغيير النظام القانوني للمجتمع .

وقد أدرك المودودي هذه الحقيقة بشكل قاطع ، عند قيام باكستان عام ١٩٤٧ ، فالقى عدة محاضرات حول القانون الاسلامي ، وكيفية تنفيذه (٤) أكد خلالها على ضرورة إتباع قاعدة التدرج في بناء نظام الدولة الاسلامية الجديدة ، القانوني والاجتماعي ، فقال "فنحن إن كنا نريد حقاً أن يحالفنا الحظ والتوفيق في البأس هذه الفكرة حلة العمل والتنفيذ ، لا ينبغي أن نغفل قاعدة للفطرة لا تقبل التغيير ، وهي أنه لا يحدث الانقلاب في الحياة الاجتماعية إلا بالتدرج ، ولابد أن يكون كل انقلاب بدءاً غير محكم على قدر ما يكون فورياً متطرفاً ..." (٥) .

وعن طريق قاعدة التدرج يربط المودودي بين التغيير في النظام القانوني للمجتمع الاسلامي أو "تطبيق الشريعة" ، وبين التغيير في نظام المجتمع الخلقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي . انطلاقاً من شمولية الشريعة لنظام الحياة ، واعتبارها كلاً متكاملاً لا يقبل التجزئة ، فهي ليست مجرد أحكام مقطوعة ، بل هي أحكام تعمل بكفاءة ضمن نظام الاسلام الاجتماعي المتكامل (٦) ، فما دام لم يتغير نظام الحياة في المجتمع بكل شعبه ونواحيه ، فمن المحال أن يعمل نظامه

---

(١) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه ، ص ١٦١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٣-١٦٥ ، حيث يؤكد المودودي أن بناء النظام الاسلامي في العهد النبوي سار بأسلوب متدرج حتى أخذ صورته النهائية في نهاية العهد النبوي ، وخاصة فيما يتعلق بالتشريع والقانون . وكذلك انظر : محمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٢١٩-٢٢٦ .
(٤) هي عبارة عن محاضرات في فلسفة القانون الاسلامي ، وأسلوب تنفيذه في باكستان ، أشهرها محاضرة "كيفية تنفيذ القانون الاسلامي في باكستان" القاها في كلية الحقوق بلاهور في ١٩٤٧/٣/٩ . المودودي ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ص ٤٨ .
(٥) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، ص ١٦٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٦-١٤٢ ، ١٦٢-١٦٩ ، الاسلام ومعضلات الاقتصاد ، ص ٦٩ ، ٥٢-٥٣ ، ٧٧ .

القانوني بنجاح . من هنا فإن النظام الذي خلفه المستعمر البريطاني في الهند المسلمة ، بعد أن حرّف نظامها الاجتماعي الاسلامي إلى نظام غربي ، خلال قرن ونصف من الزمن ، لا يمكن ان يعود ويقوم على الأسس الاسلامية بمجرد الاعلان الفوري لتطبيق نظام الاسلام(١) . لأن التغيير لا بد أن يوازي بين النظم القانونية والادارية من جهة والنظم الاجتماعية والفكرية من جهة أخرى ، وبذلك نضمن تغلغل القانون إلى الأسس النفسية والفكرية والاجتماعية للفرد والجماعة . وهذا الاعداد المتدرج ، والتهيئة الفكرية والتربوية للمجتمع هي الضمان الحقيقي لنجاح القانون الاسلامي في المجتمع، في حالة وصول الاسلاميين إلى السلطة أو إقناع نظام الحكم بتطبيق القوانين الاسلامية * . وهذه الآلية في التغيير ، اتبعتها وتبنتها أغلب الجماعات الاسلامية والحركات الاصلاحية الاسلامية المعاصرة ، رغم التباين الزماني والمكاني بينها . باستثناء بعض هذه الحركات التي اتخذت لنفسها منذ اليوم الأول صبغة سياسية وركزت في مشروعها الاصلاحي ، وخطابها الفكري على الجانب السياسي . وهذا التوافق في الفكر المنهجي (٢) والبرامج الاصلاحية لدى الجماعة الاسلامية في الهند وباكستان ، وحركة الاخوان المسلمين في العالم العربي - رغم انعدام التنسيق بينهما في فترات التأسيس - يعود إلى إدراك مفكري الجماعتين لحجم وعمق الأزمة التي تعاني منها مجتمعات العالم الاسلامي والتي تمتد جذورها إلى ما قبل تفكك الكيان السياسي المتمثل في الدولة العثمانية ، والدولة الاسلامية في الهند ، وتمتد أيضاً إلى ما قبل

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٢، ١٦٥-١٦٦ ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ص ٤٨-٤٩ ، ٥٢-٥٣ ، ومنهاج الانقلاب الاسلامي ، ص ٥٠ ، وحول تطبيق الشريعة الاسلامية في الوقت الحاضر . ص ١٩-٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦-٢٧ ، ٣٤ ، ٣٦ ، والاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٥٤ .

(*) هذا ما حصل في السودان ، حيث كانت منهجية التدرج من أسس إقامة النظام الاسلامي فيها خلال عقد الثمانينات ، وهو ما اكد عليه حسن الترابي ، ومحمد الغزالي : انظر : عمر عبيد حسنة ، فقه الدعوة-ملامح وآفاق ، سلسلة كتاب الأمة (١٨) ج١ ، ط١ ، رئاسة المحاكم الشرعية ، الدوحة ، ص ١٢٧-١٢٨ ، وكذلك المصدر نفسه ص ٢٤-٢٥ . ويوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف ، ص ١٠٤-١٠٦ .

(٢) لقد أشار المودودي إلى هذا التوافق في أسلوب التنظيم ، ووحدة الهدف والمنهج فقال "وليس هناك فرق بين عمر الحركتين إلا يسيراً جداً يكاد لا يتجاوز سنتين..ثم بقينا لا نعرف عن الاخوان شيئاً ، ولا يعرفون عنا شيئاً لسنوات عديدة رغم وحدة الهدف ووحدة الطريق..." . انظر : مجلة المجتمع الكويتية ، من كلمة له في تابين مرشد الاخوان المسلمين "حسن الهضيبي" ع ١٨٣ ، سنة ١٩٧٤ .

الحقبة الاستعمارية . الأمر الذي يعني أن جانباً كبيراً من أسباب الأزمة يكمن في واقع المجتمع الاسلامي نفسه ، ويتلخص في حالة الجمود والنزوع إلى التقليد وعدم الأخذ بأسباب النهوض ، وتفشي التخلف الفكري والثقافي ، وهذه الحالة هي ميراث تراكمات تاريخية امتدت لعدة قرون(١) . في حين أن الأزمة بعد الحقبة الاستعمارية وأثناءها اتخذت طابعاً آخر ، تمثل في "التجزئة" ، التجهيل ، التغريب ، الاستلاب الفكري والحضاري ، الافقار ، التبعية بمظاهرها المختلفة ، التشويه في البنى الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع ، والأخذ بأسباب النموذج النهضوي الغربي . لذلك ومن منطلق الفهم لهذا الواقع -عند الجماعتين- كان مشروع الاصلاح والتغيير لديهما متشابهاً ، فلم يتخذ طابعاً سياسياً بحتاً ، بل بدأ بالبحث عن جذور الأزمة والانطلاق منها في عملية الاصلاح . فكانت الأفكار والتصورات نقطة البداية ، حيث أدرك كل من المودودي وحسن البنا أن الخلل يكمن في التصورات والعقائد والأفكار ثم يتخذ مظاهر مختلفة في البنى والنظم الاجتماعية والسياسية وفي السلوكيات الفردية . من هنا كانت عملية تغيير الواقع الفاسد والوصول إلى الهدف المنشود تتطلب إعادة صياغة الانسان المسلم فكرياً وعقلياً ، تربوياً وايمانياً ، علمياً وأخلاقياً . حتى يصبح مستعداً للجهاد ، وتغيير الواقع الفاسد ، وبناء الدولة الاسلامية(٢) . وهذا النمط من أنماط

---

(١) يطلق المفكر الجزائري مالك بن نبي على هذه الحالة ، مقولة "القابلية للاستعمار" حيث يرى أن السبب الأساسي في نجاح الاستعمار وتمكنه من السيطرة على الشعوب الاسلامية يرجع إلى الخلل والسلبيات الداخلية التي يسميها "القابلية للاستعمار" . أنظر : مالك بن نبي ، وجهة العالم الاسلامي ، ب-ط، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٩٨ ، وكذلك شروط النهضة ، ترجمة عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين ، ب-ط ، دار الفكر ، دمشق، ١٩٨٦ ص ٣١،١٥٢-١٥٥ . شايف عكاشة ، الصراع الحضاري في العالم الاسلامي ، ص ٧٨-٨٣ ، وانظر أيضاً ، غازي التوبة ، الفكر الاسلامي المعاصر ، دراسة وتقويم ، ط٣ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٧ ، ص٥٥-٧٩ .

(٢) منير شفيق ، الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات ، ط٢ ، دار البراق ، تونس ، ١٩٨٩ ، ص ٣١ . حيث يؤكد أن جذور فكرة التدرج في الفكر الاسلامي المعاصر ، جاءت عقب فشل العديد من الثورات والحركات التحررية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين ، وعلى رأسها دعوة جمال الدين الأفغاني التي اتخذت طابعاً ثورياً ، والمفارقة أن زميله محمد عبده ، هو صاحب فكرة التدرج في الاصلاح.،ص ٢٩-٣١ . إلا اننا نلاحظ أن عملية التدرج عند محمد عبده ومدرسته، لم تأخذ طابع الشمولية والعمق والتكامل مع سائر أجزاء البرنامج الاصلاحي ، كما هي عند المودودي وحسن البنا . بل كانت أقرب إلى طابع المهادنة والتبرير ، منها إلى منهجية واضحة في التغيير ، رغم ادراك محمد عبده للجذور الاجتماعية لمشكلة المجتمع الاسلامي المعاصر ، وخاصة المجتمع المصري .

التغيير لا يستقيم معه الاسلوب الانقلابي (بالمفهوم العسكري) الفوري ، بل لا بد له من التدرج الذي يستوعب سنن النفس البشرية ، والاجتماع الانساني . ويتيح قدراً كافياً من تكييف الواقع المشوه فكرياً واجتماعياً مع النص المثال بما يحمله من قدسية ونزاهة ، بل إن نجاح عملية أسلمة القوانين والنظم ، مرهونة بالقدرة على إحداث مثل هذه المقاربة أو التكييف بين (الواقع) و (المثال) . وهذا ما أكد عليه المودودي في مناقشاته لكيفية تطبيق القوانين والنظم الاسلامية في باكستان باعتماد أسلوب التدرج والتوجه نحو الهدف المثالي ، الدولة الاسلامية ، والذي يعتبر هدفاً نهائياً للحركات الاسلامية المعاصرة . سواء في العالم العربي وباكستان أو في الإطار الاسلامي الأوسع . وبالرغم من كون الدولة الاسلامية هدفاً نهائياً لمشروع الاصلاح عند المودودي وحسن البنا فإن طريق الاصلاح تبدأ بالنفس ، وتتدرج إلى الأمة ، فالدولة كما هي عند البنا حيث يرى أن الاصلاح الكامل يشمل النفس والأمة والدولة ،...وكل اصلاح في غير هذا فاسد ، لا يفيد ولا يجدي ، فصلاح النفس أساس لصلاح الأمة.."(١) .

ويسير المودودي على ذات المنهج في التدرج من "تزكية الافكار وتطهيرها ، واصلاح ذات الفرد ، اصلاح المجتمع ، وأخيراً اصلاح نظام الحكم والدولة" (٢) .

من هنا نستطيع أن نحدد مراحل التدرج الاصلاحي سوسيولوجياً بما يلي :

١ - الاصلاح في البناء الثقافي والتكوين الفكري ، واعادة تشكيل نظام الأفكار ليدور حول محور التوحيد .

٢ - تكوين الشخصية المستندة إلى نظام الافكار ومحور التوحيد (الشخصية الاسلامية) .

٣ - إعادة بناء النسق الاجتماعي العام والنظم الاجتماعية الفرعية في المجتمع وفقاً للأسس الاسلامية .

٤ - إعادة بناء النظام السياسي الاسلامي واصلاح القائم منها .

---

(١) حسن البنا ، نظرات في إصلاح النفس والمجتمع ، إعداد أحمد عيسى عاشور، ط١، مكتبة الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٨٢ .

(٢) المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٣-١٨٩ ، وتذكرة دعاة الاسلام ، ص ٢٥-٣٢ .

٣ - قاعدة الشمولية :

إن قاعدة الشمولية في التفكير ، وفي المشروع الاصلاحي ، هي التي فرضت على الحركة الاسلامية المعاصرة منهج التدرج . إذ أن الحركات الاصلاحية الجزئية أو الفردية لم تكن بحاجة إلى البحث عن مثل هذه الآلية المتأنية ، التي تجعل من "الوقت"(١) عاملاً مساعداً في نجاح المشروع الاصلاحي . ولهذا أكد المودودي منذ اللحظة الأولى لمسيرته الاصلاحية على شمولية برنامجه واحاطته (الفكر ، الفرد ، الأسرة ، المجتمع ، الدولة ، والمجتمع الانساني) . وهذه الاحاطة بجميع الوحدات الاجتماعية في مشروع المودودي الاصلاحي إضافة إلى مجالات التوجيه الثقافي والفكري والخلقي ، يجعل من الصعوبة بمكان التوفيق بين هذه الشمولية والاحاطة ، وبين منهاج التغيير الفوري والانقلابي . ولهذا ربط المودودي بين (الشمولية والتدرج) استناداً إلى أن التغيير المنشود ، ليس تغييراً في رأس الهرم السياسي كما يحدث في الانقلابات العسكرية ، بل يبدأ من الأسس النفسية والشعورية والفكرية للفرد ، لينتهي بالدعوة إلى التغيير في المجتمع العالمي ، مروراً بالتغيير المطلوب في النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع . وبالتالي فالشمولية في نظرية الاصلاح والتغيير ، ومجالاتها المختلفة ، تستند إلى شمولية معرفية مسبقة في المفاهيم والافكار والعقيدة .

فالعبادة في تصور المودودي - وهي المظهر الأول للتغيير في السلوك الفردي والجماعي - "تشمل نشاط الانسان في كل مجال ، في القول وفي المشاعر وفي الاعمال الفردية والاجتماعية وبذلك نقل مكانها من ساحة المسجد إلى ميدان الحياة.."(٢)

---

(١) من المقولات الموجهة الجامعة لدى الاخوان المسلمين "الزمن جزء من العلاج" وذلك على مستوى الفرد ، النفس ، البدن ، المجتمع..." ، حسن البنا ، نظرات في اصلاح النفس والمجتمع ، ص ٨٦ . وقد عالج المفكر الجزائري مالك بن نبي "مفهوم الزمن" ودوره في نشوء الحضارات ، فجعل الوقت أحد العناصر الثلاثة التي ينشأ عن تفاعلها مركب الحضارة وهي "الانسان+التراب+الزمن=حضارة ، ويذهب إلى أن الأمة في العالم الاسلامي ، لم تستوعب بعد مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة والنشاط ، في تكوين المعاني والاشياء،...ويؤكد على أن التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم الشعب العربي الاسلامي قيمة هذا الأمر.." مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص ١٣٩-١٤٢ ، ٤٤-٤٥ ، وتأملات ، ص ١٩٧-١٩٩ ، وكذلك فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ط٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٤١٢-٤١٨ . علي القريشي ، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي ، ط١ ، الزهراء للاعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٢٤٢-٢٤٤ .

(٢) المودودي ، نظام الحياة في الاسلام ، ص ١٥ .

ولهذا ينفي أن تكون "الجماعة الاسلامية" وجدت لتحقيق اصلاحات جزئية مؤقتة باعتبارها اداة التغيير والاصلاح ، ويؤكد على عالمية وحيوية اهدافها وغاياتها التي تتلخص في أن تستاصل شافة كل نظام للحياة أسس بنيانه ووضعت قواعده على الانسلاخ من عبودية الله وعدم المبالاة بالمسؤولية الاخروية والاستغناء عن تعاليم الانبياءوارشاداتهم.."(١) . ولهذا يحكم على الاصلاح الجزئي بأنه نفخ في رماد ، وصيحة في الصحراء . بل ويذهب إلى أبعد من ذلك في حكمه ، حين يقول "ونعتقد أنه ما دمنا لا نأتي في هذه البلاد بتغيرات اساسية في نظام حياة اهلها بجهود متواصلة ، وبرنامج للاصلاح الشامل ، وجماعة منظمة صالحة ، لا يمكن أن تعود علينا التدابير التافهة والمشاريع السطحية بشيء نافع ابداً..."(٢) . ثم يخلص إلى مقولة منطقية - اقرب ما تكون إلى الشعار - مؤداها أنه "لا بد لازالة فساد شامل للحياة كلها من برنامج جامع يقوم بعمل الاصلاح من الجذر إلى الفروع بغاية من الاتزان والتناسب .."(٣) .

فالأساس الايديولوجي "النظرية المودودي" قائم على العالمية والشمولية ، والصفة الانسانية ، وأهداف هذه النظرية ، إنسانية عالمية شاملة ، بعيدة عن سياسة ترميم نظام فاسد قائم في المجتمع وعن سياسة الترقيع في الاصلاح . ولهذا يقرن بين نجاح النظام الاسلامي في المجتمع، وبين شمولية البرنامج الاصلاحي لهذا النظام . وينتقد بشدة اولئك الذين يهاجمون نظام الاسلام دون أن يروا أو يعايشوا نظامه الشامل، "غير المطبق" في المجتمعات الاسلامية المعاصرة . قائلاً أنه لا يجوز الحكم على تجربة النظام الاسلامي وآثاره "إلا إذا وجدتموه يعمل في تناسب النظام الاسلامي الشامل"(٤) ، وذلك استناداً إلى أن الاسلام في نظره ليس "مجموعة من الافكار المبعثرة ، والطرق المتفرقة للعمل ، حشدت فيها من هنا وهناك(٥) ...بل هي عبارة عن الصورة المتكاملة المتشابكة التي تقررها الشريعة

---

(١) المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٢٧-١٢٨ ، ١٧٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ ، ١٧٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .
(٤) المودودي ، نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، ص ١٣٦، ١٣٨-١٤٠ .
(٥) المودودي ، نظرية الاسلام السياسية ، ص ١٩ ، ونظرية الاسلام وهديه ، ص ١٥

للحياة الانسانية "(١) حيث ترتبط مبادئه الكلية والجزئية ببعضها ارتباطاً منطقياً .

إن هذه الافكار لدى المودودي توحي لنا بفهم واضح لطبيعة المجتمع وبنائه ، ودور الايديولوجيا في تحديد اتجاهات وطبيعة البناء الاجتماعي وسائر النظم المتعلقة بالمجتمع ، فالصورة المتكاملة للنظام الاسلامي فكرياً واجتماعياً وتربوياً واخلاقياً... لا بد لها من أن تنشأ شبكة من العلاقات الاجتماعية القائمة على اسس ومعايير هذا النظام ، بحيث تضمن له النجاح والفعالية والاستمرارية ، ولعل هذا ما يميز النظام الاسلامي عن غيره ، إذ أنه حتى في أوقات التراجع السياسي لا يتلاشى التأثير القيمي والاخلاقي لمنظومة القيم والمبادىء الاسلامية على شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع ، وبذلك يحول دون تفككه واندثاره .

من هذا المنطلق يرفض المودودي سياسة البرامج الاصلاحية الجزئية ، لأنها لن تؤدي إلى إحياء المشروع الحضاري الاسلامي ، والذي لا يتكون إلا في محاضن التوجيه الشمولي ، حيث تتكامل التوجيهات الخلقية مع التوجيهات القانونية والسياسية ، بحيث ينشأ في هذه المحاضن الانسان الرسالي ، والمجتمع الرسالي الذي يعيش لفكرة ، ويعمل لها ، ويقضي من أجلها . فالشمولية في التوجيه ، والتنشئة هي أساس النهوض ، وأساس اعادة بناء المجتمع المسلم . إن إحداث الانقلاب في الحياة الاجتماعية على هذا الوجه هو الغاية التي تدور حولها مساعي الجماعة ومجهوداتها (٢). وما البرامج المحدودة بالظرفية الزمانية والمكانية ، أو الظرفية الاجتماعية إلا وسيلة واستجابة للشروط الموضوعية في التغيير ، وانسجاماً مع منهجية التدرج والمرحلية ، وأن أهداف هذه البرامج المرحلية لا تشكل الأهداف الكبرى والنهائية لحركة الاصلاح والتغيير التي تتلخص في "أن نجعل الاسلام هو المهيمن على الحياة الانسانية بحذافيرها ، مهيمناً على الطباع الفردية والعشرة البيتية ، ومسيطراً على العلوم والفنون والآداب ومعاهد

---

(١) المودودي ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ص ٢٥ .
(٢) المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض به ، ص ١٢٨ .

التعليم والتربية ومستولياء على محاكم القانون وميادين السياسة ودواوين الحكومة وادارتها وانتاج الثروة وتوزيعها.."(١) . ويذهب المودودي في رفضه المشاريع الجزئية في الاصلاح حد الادانة ، حين يقول ان قصارى ما يمكنكم بانشاء المدارس الدينية ، وتلقين الناس الشهادتين والصلاة ووعظهم بالاقلاع عن مظاهر الفجور ، ومحاربة الفرق الضالة ، أن تحولوا بعض الحيلولة دون مصير الدين إلى الهلاك ، وتمسكوا بعنانه حتى ينسأ في عمره قليلاً ، وتحظى الحياة الدينية العامة بأنفس قليلة اخرى ، ولكن كيف يرجى من مثل هذه التدابير ان تعلو كلمة الله وتذل بإزائها كلمات الجاهلية...؟"(٢) .

من هنا كانت النتيجة ، أنه لابد للفساد الشامل من منهج شامل في الاصلاح ، يعالج أزمة المجتمع الاسلامي ، والانسان المسلم من الجذور . هذا فضلاً عن المسوغات التاريخية والايديولوجية "للشمولية" إذ أنها صفة لصيقة بالمنهج الاسلامي وأصوله الفكرية والعقائدية .

بالاضافة إلى أن "التجزيئية"(٣) في مناهج الاصلاح ، تفقد العملية الاصلاحية ظاهرة التساند الوظيفي، وتحول دون تحولها إلى حركة اجتماعية نهضوية، وتفقدها الزخم الحضاري الذي يقود إلى الانقلاب الشامل في المجتمع . وهذا ما عناه المودودي حين اكد ان المناهج الجزئية لن تعدو في نتائجها ، المحافظة على بعض مظاهر التدين والسلوكيات العامة ، وأن تحول دون مصير الدين إلى الهلاك وقد قال بهذه الشمولية (٤) حسن البنا وسيد قطب وسائر مفكري الحركة الاسلامية المعاصرة، بل وتعتبر من مفاهيمها المحورية في تصورها عن الله والانسان والكون والحياة .

---

(١) المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .
(٣) لقد حذر مالك بن نبي من هذا التوجه في معالجة المشكلات في العالم الاسلامي ، واصفاً هذا المنهج "بالذرية" ويعني بها نزوع الفرد إلى تجزئة مشكلات الحياة ، واعتبار الوقائع والاحداث مجزأة ، لا تنطوي على قانون أو نتيجة عامة .
أنظر : مالك بن نبي ، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ، ط١ ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٦٩ . وكذلك : علي القريشي ، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي ، ص ١٨٥-١٨٦ .
(٤) حسن البنا ، رسائل الامام الشهيد ، ص ١٥٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٧ ، ٣٥٦ ، وسيد قطب ، خصائص التصور الاسلامي ، ب-ط ، ب-ن ، ب-م ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٧-١٣٤ .

الاساس الاخلاقي

يعتبر الاساس الاخلاقي من المعايير المحورية التي يتمايز بها المشروع الاسلامي المعاصر للنهوض عن النموذج الغربي البرغماتي ، الذي لا يولي للجوانب الاخلاقية كبير اهتمام . في حين يجمع المفكرون الاسلاميون على اعتبار الاسس الاخلاقية من المعايير الرئيسة في الحكم على مدنية شعب من الشعوب أو رقيه الانساني والحضاري .

من هذا المنطلق ، نفهم تركيز المصلحين الشديد على الجانب الخلقي في البرامج الاصلاحية وحركات التجديد التي أحدثوها في العالم الاسلامي حيث كان هدف إعادة بناء الفرد والمجتمع على أسس اخلاقية وفكرية سليمة ، على رأس قائمة الاهداف لهذه الحركات . بل ان التغيير في الواقع الخلقي الاجتماعي ، من المقدمات الضرورية للتغيير السياسي والقانوني . وذلك لاعتماد منهج التشريع الاسلامي على طرفين أساسيين في تنفيذ القانون :

١ - التوجيه الخلقي ، والتنشئة الخلقية للفرد والجماعة ، والذي يعتمد تربية جانب "الرقابة الذاتية" والضبط الذاتي للسلوك .

٢ - السلطة السياسية .

إن عملية التوجيه الخلقي للفرد والمجتمع تمر عبر دوائر متتابعة لتربية "الوازع" في كيان الفرد والجماعة عبر أشكال ثلاثة :

١ - الوازع الفطري (الجبلّي) - التوجيه الذاتي .

٢ - الوازع الديني . - توجيه القيم والمعايير الدينية .

٣ - الوازع السلطاني(١) .- توجيه السلطة .

---

(١) محمد رفقي عيسى ، الدافعية "دراسة نقدية مع نموذج مقترح" ط١ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٨ ، ص ١٨٨-١٨٩ . وكذلك: محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الاسلامية ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٩ حيث يقول : "واعلم أن الوازع الديني ملحوظ في جميع أحوال الاعتماد على نوعي الوازع ، فإن الوازع السلطاني تنفيذ للوازع الديني ، والوازع الجبلي تمهيد للوازع الديني ، فالمهم في نظر الشريعة هو الوازع الديني اختيارياً كان أم جبرياً ..." .
وكذلك محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق في الاسلام ، ترجمة وتحقيق وتعليق ، عبد الصبور شاهين ، ط٧ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص ٤٢٧ وما بعدها .

ولهذا سعى المودودي ، كما سعى غيره إلى التعامل مع شخصية المسلم المعاصر من خلال فهم التتابع المنطقي لتربية "الوازع" بأشكاله الثلاثة . إلا أن الوازع الديني يعتبر هو الأهم بين هذه الأشكال ، فالوازع الفطري هو تمهيد للوازع الديني ، والوازع السلطاني تنفيذ للوازع الديني ، ولهذا يأتي تصور "الاسلاميين" المعاصرين على أن طريق التغيير والاصلاح ، يبدأ بحل المشكلة الاخلاقية أولاً ، ليس على مستوى الاعداد النفسي والتغيير الاجتماعي فقط ، بل وعلى مستوى التشريعات الاخلاقية التي توفر الاسناد للتوجيهات الخلقية ولمنظومة القيم والمعايير في هذا المجال . ولهذا اقترنت حركات الاصلاح بالتربية الخلقية والدينية بدرجات متفاوتة ، بل إن الحركات والدعوات الاصلاحية الأكثر نجاحاً ، هي تلك التي تعاملت مع الأزمة التاريخية والحضارية للأمة من جذورها الاخلاقية ، فبدأت بإعادة النظر في وسائل التربية ومناهج التنشئة الفردية والجماعية في الأمة . فبدأت مسار الاصلاح في المجتمع من القاع والقاعدة ، مبدية الاستعداد للتعامل مع الأزمة بالنفس الطويل ، الذي يعتبر من الشروط الرئيسة للتغيير الاجتماعي والفكري والخلقي ، كما يشير إلى فهم هذه الحركات لمواطن الخلل ، وأصول الانحراف في مسيرة الامة .

إن أهم ما يميز النظام الخلقي الذي يدعو له المودودي ، ويجعله من أسس التغيير والإصلاح ، هو "ربانية القيم والمعايير"(١) لهذا النظام ، الذي يجعلها متسلحة بنفس الاثر والاجلال الذي يحتله الدين ذاته في نفوس الناس ، لهذا ارتبطت القيم الاخلاقية في المجتمعات الاسلامية وعلى مر العصور بمصدرها الديني ، بما لقوة هذا المصدر من أثر عميق في تشكيل الشخصية وتوجيه السلوك(٢)، مما أضفى على هذه القيم والمعايير قدراً كبيراً من الخصائص التي تميز الاسلام

(١) المودودي ، نظام الحياة في الاسلام ، ص ٢٢،٢٥،٢٧ .
(٢) يذهب مالك بن نبي إلى معنى قريب من هذا حين يقول : "وما فرض الاستعمار رقابته على الحياة الدينية ، إلا لعلمه بأن الدين وحده هو الوسيلة النهائية لتصبح اخلاق الشعب ، الذي فقد في غمار ازمة تاريخية كل هم أخلاقي وإذا كنا نجد اليوم شيئاً يدوي في جوانب النفس الاسلامية ، فيردها قادرة على تغيير ذاتها والتخلي عن جمودها ، فلن يكون هذا الشيء سوى الاسلام.." فالمصدر الديني للقيم الاخلاقية والاجتماعية هو الذي يعطي الدين والنظام الخلقي الاسلامي هذه المقدرة والميزة على إحداث التغيير في السلوك الفردي والاجتماعي ، مالك بن نبي ، وجهة العالم الاسلامي ، ص ١٠٧ .

نفسه ، كالثبات والعالمية ، والتوافق مع الفطرة الانسانية والشمولية .

ينطلق المودودي في بحثه للنظام الخلقي من عدة منطلقات ، يعتبرها من باب البدهيات ، وعلى رأسها فطرية الشعور الخلقي وانسانيته . فيؤكد أن الشعور الخلقي في الانسان شعور فطري ، فطره عليه الخالق..وأن الشعور العام... لا يزال يحكم على بعض السجايا الخلقية بالحسن وعلى بعضها بالقبح في كل زمان"(١) وهذا على المستوى الانساني ، فبالرغم من تفاوت الاثار الخلقية ، فلا زالت الانسانية تعلي من قيمة القيم الاخلاقية ببعديها الفردي والاجتماعي ، بل ويذهب حد المغالاة في البعد الاجتماعي للاخلاق حين يقول :"أن الانسانية ما فتئت تنظر إليها بعين واحدة ، وتزنها بميزان واحد ، فما عرفت من بين المجتمعات البشرية مستحقاً للاجلال والتوقير إلا المجتمع الذي يتمتع بحسن الادارة وجودة النظام ، ويرفرف عليه لواء التعاون والتكامل والتحاب والمناصحة والعدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس..."(٢) .

وهنا يبدو أن حرص المودودي على التأكيد على النزعة الفطرية والانسانية للقيم الاخلاقية ، قد أوقعه في خطأ لا يتفق مع الواقع الفكري والاخلاقي العالمي ، إذ أن "الحضارة الغربية الحديثة" بما تملكه من سعة الانتشار وقوة النموذج ، تقوم على مبدأ "النسبية الاخلاقية" الذي لا يجعل من النموذج الاخلاقي الاسلامي ، نموذجاً اخلاقياً - بالضرورة - في المجتمع الغربي . فالاخلاق في الثقافة الغربية الرأسمالية "نسبية" خاصة في بعدها الاجتماعي،وهذا ما أظهرته حقيقة المواجهة بين الشمال والجنوب ، بين العالم المتقدم ، والعالم الثالث بين الشرق والغرب ، حيث تبدو قيم السلام ، الاخاء ، التعاون ، حقوق الانسان..قيماً باهتة ، تحكمها الازدواجية في النظرة والاحكام ، و"المنفعة" في العلاقات الدولية والاجتماعية والفردية ، سواء بسواء .

إننا نختلف مع المودودي -باجلال- في أن الانسانية تنظر إلى الصفات

---

(١) المودودي ، نظام الحياة في الاسلام ، ص ١٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

الاخلاقية الاجتماعية بعين واحدة ، رغم أنها قد تكون على درجة من المصداقية في الادبيات والثقافات النظرية . أما على المستوى الاجتماعي الحركي ، فإن الانسانية تميل في واقعها إلى عكس ذلك ، إذ أن علاقات السلطة والقوة والنسبية الاخلاقية ، والازدواجية ، والسلوك النفعي ، هي التي تميز الحضارة الغربية الحديثة (١) بميراثها الاستعماري الذي تجرد من كل نزعة خلقية .

ولهذا نقول مع المودودي "أن القواعد الخلقية ، هي حقائق ثابتة عالمية ما زال جميع ابناء البشر ، على معرفة بها..."(٢) لكن تاثير هذه القواعد الخلقية يتفاوت بحيث تفقد صفتها العالمية . هذا فضلاً عن أن العديد من هذه القواعد الاخلاقية ، لايتعدى في أثره الاجتماعي حدود المعرفة ، خاصة في المجتمعات ذات الصبغة المادية والنزعة البرغماتية وإذا ما صدقت هذه المقولة من وجهة النظر الاسلامية ، فإنها لا تصدق بالنسبة لعلمانية الحضارة الغربية الحديثة التي تجعل معيار الحكم على الأشياء والأحداث والنشاط الفردي والاجتماعي هو معيار المنفعة ، المنقطع عن جذوره الدينية والاخلاقية .

لهذا يميز المودودي بين شعبتين من الاخلاق ، الاخلاق الانسانية الاساسية و الأخلاق الاسلامية .

فالاخلاق الانسانية هي تلك الصفات التي يقوم عليها أساس وجود الانسان الخلقي بصرف النظر عن إيمانه وكفره ، ونيته ، وغايته ، وهذه الاخلاق تجري وفق قاعدة "المقدمات والنتائج" ، فكل من التزم بها ، سيرى نتائجها ماثلة في واقع حياته وعلى كافة المستويات ، ويسوق المودودي حديث "خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام" للتاكيد على هذه المعاني والخصائص الفطرية التي تميز بين البشر

---

(١) إلى مثل هذا ذهب المودودي في معرض نقده لاسس الحضارة الغربية ، وخاصة مبدأ العلمانية والدهرية ، التي تنشأ الفرد على "الاثرة ، وحب الذات ، والتنافس واحتراف الجرائم..." ، المودودي ، الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٨٠ . وفي موضع آخر ، يقر المودودي بنسبية النظم والمناهج الاخلاقية ، ويحيل هذا الاختلاف بينها إلى الاختلاف في التصورات العقائدية عن الكون والانسان والحياة وتصورها عن "الاله" ، أنظر : المودودي ، نظام الحياة في الاسلام ، ص ٢٢-٢٧ . والحكومة الاسلامية ، ص ٢٦٤-٢٦٥ . وهذا اقرب إلى الواقع من رايه السابق .

(٢) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٢٢ ، ٣١ .

بصرف النظر عن قضية الايمان والطهارة ، وصدق النوايا ، فهي أقرب إلى القواعد التي تحكم السلوك البشري قبل أن يتعرض إلى التوجيه الخلقي الذي جاء به الاسلام (١) .

أما الاخلاق الاسلامية ، فهي مكملة للاخلاق الانسانية ، وموجهة لها الوجهة الايجابية . في الوقت الذي تعطيها معنى وقيمة وغاية ، بحيث ترتبط جهود الانسان برضى الله (٢) ، وبفكرة الثواب والعقاب . وبهذا المعنى يجعل المودودي من الاخلاق الاسلامية الصورة الكاملة لنظام الاسلام فهي عنده تشتمل على أربع مراتب "الايمان والاسلام والتقوى والاحسان" (٣) ، وهذه المراتب الاربعة تشتمل على الجانبين الاعتقادي والعملي لنظام الاسلام في الحياة . ويؤكد على هذا المعنى في نص اكثر وضوحاً فيقول : "فالاسلام يجعل الاخلاق مسيطرة في جميع نواحي الحياة ومهيمنة عليها ، وهو يريد بذلك أن ينتزع زمام شؤون الحياة من أيدي الشهوات والأغراض والمصالح ، ويضعه بيد الأخلاق الزكية والاداب الحسنة.." (٤) . وهذا الفهم هو ما يفسر لنا التركيز الكبير الذي توليه الحركة الاسلامية المعاصرة للفرد من الناحية الخلقية والسلوكية ، إلى الدرجة التي تطغى هذه النظرية التربوية احياناً على الجوانب السياسية والثقافية وهذا ما تنبه له أحد مفكري الحركة الاسلامية المعاصرة منذ وقت مبكر . فقال "في البلاد الاسلامية اليوم جيل مثقف ثقافة إسلامية عالية حريص على أن يعيد للاسلام ما فقده ، ... ولا عيب فيهم إلا انهم متأثرون بأسلافهم إلى حد كبير في بعض الاتجاهات ، حيث يصرفون أكثر جهدهم في العبادات والمواعظ ولو انهم صرفوا جهدهم في تذكير المسلمين بشريعتهم المعطلة وقوانينهم المخالفة للشريعة ، وحكم الاسلام فيها لكان خيراً لهم وللاسلام.." (٥) .

---

(١) المودودي ، الاسس الاخلاقية للحركة الاسلامية ، ب-ط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ ، ص ٢٠-٢٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣-٢٧ ، ونظام الحياة في الاسلام ، ص ٣١-٣٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٨، ٥٣، ٥٨ .
(٤) المودودي ، نظام الحياة في الاسلام ، ص ٣٣ .
(٥) عبد القادر عودة ، الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ، طبعة الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، ب-م ، ب-ت ، ص ٦٥ . وكذلك المودودي، الأسس الاخلاقية للحركة الاسلامية ، ص ٥٠-٥٣ ، ٥٧ .

إن المتمعن في النظام الخلقي الاسلامي ، ونظرية التغيير في الخطاب الاسلامي بشكل عام ، والمعاصر منه بشكل خاص ، يدرك أن مشروع الاصلاح والتغيير لا يبدأ من الاطر والمؤسسات الاقتصادية والسياسية ، بل يبدأ من ضمير الفرد متدرجاً في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية . حتى يصل إلى الدرجة التي تؤهله وتمكنه من احكام السيطرة على مصادر القوة والتوجيه في المجتمع ، ولهذا يصف المودودي هذا المنهج "بالمنهج الانقلابي الشامل" لانه لا يغير في البناء المادي فحسب بل يحدث انقلاباً في ضمير الفرد ومحيط الجماعة ، وهذا ما ذهب إليه سيد قطب أيضاً (١) . فجوهر الفرد هو المعني في عملية التغيير الاولى وهذا الجوهر في الانسان لا يسلم زمامه إلا إلى العقيدة والاخلاق التي تحكم سلوك الانسان بصورة ذاتية ، حيث يصبح موجهاً بصورة تلقائية بوحي من منظومة القيم الايمانية والسلوكية التي تجعل من رقابة الله له أكبر ضابط لسلوكه . وهذا ما يسميه المودودي "الوازع النفسي" ، الذي يشكل محور نظرية التغيير ، ولهذا تتداخل العوامل النفسية والذاتية ، مع العوامل الاجتماعية والموضوعية بحيث يصبح التغيير في الظروف النفسية والايمانية ، شرطاً لازماً للتغيير المنشود على الصعيد الاجتماعي ، بل والشرط الاهم في عملية التغيير وبناء المجتمع المسلم من جديد .

"ولا ريب أن الاسلام يريد أن يوجد ويهيء من الهيئة الاجتماعية والرأي العام ، ما يحمل الافراد والطبقات ويجبرهم على القيام بالقواعد الخلقية والدأب عليها ، كما يريد أن يقيم نظاماً سياسياً يتمكن بسلطانه من تنفيذ القانون الخلقي في الناس بالقسر ، إلا ان الحقيقة ، مع ذلك ، أنه لا يعول على هذا الوازع الخارجي مثل ما يعول على الوازع النفسي الذي تنطوي عليه عقيدة الايمان بالله واليوم الاخر..."(٢) . وهذا "الحارس الداخلي" أو "الوازع النفسي" هو الضمانة الحقيقية لتنفيذ قانون الاسلام الخلقي في المجتمع وجعله نافذاً بين

---

(١) سيد قطب ، دراسات اسلامية ، ب-ط ، دار الشروق ، (بيروت-القاهرة) ، ١٩٧٨ ، ص ٣١-٣٦ .
(٢) المودودي ، نظام الحياة في الاسلام ، ص ٢٨ ، والقانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ص ٢٩-٣٠ .

الناس(١) .

هذه الأهمية للنظام الخلقي ، وما يمليه من تصور شمولي يستغرق الحياة الفردية والاجتماعية ، هي التي جعلت من الوازع الداخلي وما ينتج عنه من بناء وتمتين للعلاقات الاجتماعية ، مصدر القوة الحقيقي في المجتمع "فمنشأ القوة -عنده- ومنبعها الأصلي هو القوة الخلقية"(٢) ، أو "القوة المعنوية" .

فالجانب الخلقي بهذا المعنى ، هو ميزة الانسان عن الحيوان ، وهو مصدر قوته الحقيقية وهو الحارس على سلوكه ، وانفعالاته ، وفق آلية الرقابة الداخلية التي يوجدها هذا النظام . لهذا كان تركيز المودودي على باطن الانسان وجوهره ، في المقام الأول . حيث يقول : "إن باطن العبد واصلاحه وتهذيبه أرجح وأقدم من ظاهر العبد واصلاحه وتهذيبه ، فنوروا باطنكم بجوهر الحقيقة ، قبل أن تفرغوا ظاهركم في قالب الحقيقة"(٣) .

قاعدة "البعد عن العنف"

خلافاً للتصور الشائع ، ينطلق المودودي في تنظيره لمنهجية التغيير من قاعدة نبذ العنف ، وهذا الاستنتاج ، يتفق مع طبيعة المجتمع الذي يسعى لتحقيقه باعتباره الهدف النهائي "لنظرية التغيير" . فالمتفحص في فكر المودودي وآلية التغيير والاصلاح التي بثها في أدبياته الاسلامية ، وخاصة المتأخرة منها يكون قناعة بأن الحدة في الاسلوب ، وفي الخطاب السياسي للمودودي ، ليست إلا ميزة من ميزاته الشخصية ولا تشكل المنهج المتبع للاصلاح والذي يستند إلى سنة التدرج

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩ ، وإلى مثل هذا الرأي ذهب مفكر "الاخوان المسلمين" القانوني ، عبد القادر عودة ، حيث أكد أن افضل انواع القوانين هي التي تجمع عنصري السلطة القانونية ، وهما "العنصر الروحي الخالص ، وعنصر الالزام... لأنه يحكم سلوك الناس الباطن حين يتصل بعقائدهم وتقاليدهم ، ويحكم سلوكهم الظاهر بما يفرضه من جزاء ، ولانه يستعين على حكم سلوكهم الظاهر بعقائدهم وضمائرهم..." . أنظر : عبد القادر عودة ، الاسلام واوضاعنا القانونية ، ب-ط ، الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، الكويت ، ب-ت ، ص ٣٧-٣٨ .

(٢) المودودي ، الاسس الاخلاقية للحركة الاسلامية ، ص ٣٧ ، ١٨-١٩ ، نحن والحضارة الغربية ، ص ٢٥٦-٢٧٠ ، ٢٤٠ ، ٢٢٦-٢٢٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .

والتغيير الهادىء في الافكار والاخلاق .

من هذا المنطلق كانت سمة البعد عن العنف من اهم سمات "الجماعة الاسلامية"(١) التي اسسها المودودي لتكون أداة الاصلاح والتغيير ، ونواة المجتمع الاسلامي المنشود ، فقد كان يسعى إلى تحقيق أهدافه وأهداف الجماعة الاسلامية عن طريق الانتخابات والديموقراطية (٢) متخذاً من التدرج والمرحلية (٣) منهجاً له ، بعيداً عن الفكر الذي يعتمد اسلوب العنف والقهر "إن كل انقلاب سياسي لا ترسخ اصوله في العقلية الاجتماعية والاخلاق والتمدن ، يكون كالنقش على سطح الماء ، ولئن قدر لمثل هذا الانقلاب أن يتحقق ويتم بأسباب مؤقتة وقوة عارضة ، فلا يمكن أن يبقى إلى بعيد.."(٤) ، وهذا هو سر فشل الحركات الاصلاحية ، ومحاولات اقامة الحكم الاسلامي في القطر الهندي ، على الرغم من توافر الجهد والقيادة الصالحة ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (٥) .

لهذا فإن دراسة المودودي لحركة التجديد والاصلاح في شبه القارة الهندية ، وفي التاريخ الاسلامي بشكل عام ، كونت لديه قناعة بأن التغيير القسري ، وأسلوب العنف ، لا يتناسب مع طبيعة العملية الاصلاحية الشاملة للمجتمع ولانظمته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية ، وقبل كل شيء "الفكرية الخلقية" ، والتعبير في هذه الحقول ، لا يتناسب مع الانقلابات السياسية والعسكرية ، أو اسلوب العنف ، الفردي أو المنظم "فالثورة التي تنتج عن عنف البنادق والمدافع ، لا تستمر طويلاً ، ولا تجد حجتها طريقاً إلى قلوب الشعب..بينما الثورة التي تنتج عن التغيير في الرأي والشعور ،...تحمل اسساً ودعائم لا يعتورها نقص أو خلل أبداً" ، لهذا يحبذ فكرة الافهام والتفهيم وتقديم الادلة القوية لشرح فكر معين ، عن فكرة استخدام القوة والعنف وذلك لانه يعتقد أن "التغيير تنعكس صورته

---

(١) أحمد ادريس ، أبو الاعلى المودودي ، صفحات من حياته وجهاده ، ص ١١١، ٣٠ .
(٢) المودودي ، تجديد الدين واحيائه ، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٩ ، وتذكرة دعاة الاسلام ، ص ٣١-٣٢ .
(٣) المودودي ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ص ٤٨-٥٤ ، وكذلك احمد إدريس ، أبو الأعلى المودودي ، صفحات من حياته وجهاده ، ص ١٠٨-١٠٩ ، ومحمد عمارة ، المودودي والصحوة الاسلامية ، ص ٢١٩-٢٢٦ .
(٤) المودودي ، تجديد الدين واحيائه ، ص ١١٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٢ ، ١١٣-١٢٣ .

على الطريقة التي أتت به.."(١) .

لهذا رفض المودودي أسلوب الحركات الثورية المعاصرة ، القائم على العنف والشدة والقهر والغدر في سبيل احلال نظام مكان نظام آخر(٢) . لانها لم تقتصر في استخدام القوة على القدر الذي يمكن تبريره اخلاقياً(٣) . ولم يكن هذا هو خطأ الاتجاهات الثورية الوحيد ، بل إنها أخطأت حين "حاولت تغيير الانسان عن طريق تغيير بيئته ، وأهملت مشكلة التغيير داخل الانسان ، في أفكاره ، ودوافعه وشخصيته ، وعلى هذا الاساس انتقد كلاً من الثورة الفرنسية ، والثورة الروسية ، والثورة الكمالية في تركيا . لانها كانت تتأرجح بين متطرفات ، وتفتقر إلى التوازن(٤) .

إن المودودي يكرر هذا الموقف من منهجية التغيير في أغلب تراثه الفكري وادبياته المختلفة ، وأكده في موقفه من مفهوم "الحرب والجهاد"في الإسلام ، حين ذهب إلى أن مثل هذا الإنقلاب العظيم في الخلق الإجتماعي والعقلية الجماعية الذي أحدثه الإسلام في المجتمع ، ما كان ليحدث بالحرب وحدها ، بل إن ما أحدثه من تغيير في مناهج الإدارة والحكم ، ومناهج التفكير ، وطرق المعاش والأخلاق جدير بأن نطلق عليه "انقلاباً سلمياً"وان ما أريق فيه من دم ، إنما كان من باب "تحلة للقسم"(٥) . فالإصلاح عنده يكون ابتداؤه بالتروي والتفكير ، ودراسة الأوضاع القائمة ، وأسباب الفساد ، وتدابير إزالته ، وإذا كان لابد من القوة فإنه لاينبغي أن تستخدم إلا بالحد الذي لابد منه . وهذا ما وصفه المودودي "بالمنهج السديد لتعمير كيان الأمة" ، خلافاً للمنهج الثوري الذي ينطلق من "السخط والغضب واضطرام الحقد والإلحاح على النقمة..." . مما يفقده صفة "مبضع الطبيب" الذي يميز حركة الإصلاح عن الحركات الثورية(٦) .

---

(١) سمير عبد الحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٧٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ ، وكذلك : المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ٢٨١ .
(٣) خورشيد احمد ، نموذج المودودي للبعث الاسلامي ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣١ ، رمضان ١٤٠٢ هـ ، ص ١٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٢ ، وكذلك : المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ١٩٦-١٩٨ .
(٥) المودودي ،نظرية الإسلام وهديه ، ص ١١٠ - ١١١ ، ١١٤ ،- ١١٥ ، ٧٩ - ٨٣ .
(٦) المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ١٩٤ - ١٩٥ .

إن هذه النصوص القاطعة للمودودي توضح بما لايقبل الشك ، نظريته في منهجية التغيير وأساليب الإصلاح ، والتي تقوم على محاور رئيسة نجملها فيما يلي :

١ - النزوع إلى الشمولية في برنامج الإصلاح بحيث "يشمل الفكر والأخلاق ، الفرد والمجتمع ، السياسة والحكم ، وبشكل متوازي(١) . بحيث تكون العملية الإصلاحية عبارة عن "إسلامية" (٢)شاملة للمجتمع والفرد والدولة .

٢ - إن مزاج الإسلام يختلف عن أمزجة الحركات الثورية ، التي تقوم على الإنتقام والعنف والشدة والقهر ، ... فهو عندما يصل مرحلة النجاح "الحكم" فإنه يتبع سياسة العفو بدلاً من الإنتقام .

٣ - إن سياسة تغيير النظام الفاسد ، وإحلال برنامج إصلاحي بدلاً منه ، هي سياسة تتصف بالليونة والهدوء والتدرج وعدم العنف ، وإنقاذ الحياة الإنسانية بقدر الإمكان من التغييرات المفاجئة والطارئة "(٣) .

٤ - الإنقلابية : "بمعنى المحصلة" ، إذ أن حصيلة التغيير الهائ المتدرج في المجالات والحقول المختلفة ، تصل إلى الدرجة التي تحدث تمايزاً واضحاً بين الواقع والمنشود .

وهذا ما أوقع العديد من الباحثين في خطأ الإستنتاج بالربط بين فكر المودودي ، والنزوع إلى العنف وذلك لسرعة إطلاق الإحكام واجتزاء النصوص وعدم فهمها في إطارها الشمولي ضمن مركب ، الفكرة ، المفكر ، الزمان والمكان وشبكة العلاقات التي تحكم تفاعل هذه العناصر . هذا بالإضافة إلى الحدة المعهودة في الأسلوب البلاغي والأدبي للمودودي نفسه ، وهو يشترك مع سيد قطب في هذه الصفة ، إلى جانب غيرها من الصفات مثل التحليق ، وسعة الخيال ، والقدرة الفائقة على

---

(١) أنظر : برنامج الجماعة الإسلامية المعلن في الإصلاح العملي : المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٣ ، وكذلك تذكرة دعاة الإسلام ، ص ٢٥ - ٣٢ ، فتحي يكن ، الموسوعة الحركية ، ج٢ ، ص ٢٢٦ ، خليل الحامدي ، نظرة عابرة على الجماعة الإسلامية في باكستان ، من مطبوعات دار العروبة للدعوة الإسلامية . لاهور ، ١٩٧٨ ، ص ١٧ ، سمير عبدالحميد ، المودودي - فكره ودعوته ، ص ٣٩ .

(٢) نستخدم هنا مصطلح "إسلامية" بدلاً من "أسلمة" ..

(٣) من خطاب بعث به المودودي إلى أحد الزملاء الذين اعترضوا على بعض كتاباته من السجن المركزي الجديد في ٦ / ٤ / ١٩٥٠ . أنظر : سمير عبدالحميد ، المودودي فكره ودعوته ، ص ١٩٥ .

صناعتة مناخ التشويق والتأييد للفكرة المطروحة من خلال امتلاكهما ناصية البيان والإنشاء .

فالمودودي كان يتحدث عن الإنقلاب في النفس والشعور والأخلاق والأفكار والولاء ، ولم يكن يقصد بحال الأسلوب الإنقلابي القسري في التغيير ، أو طريق العنف والشدة ، وأن النصوص السابقة تسند هذا الإستنتاج بدرجة كبيرة ، ولهذا لانجد مبرراً لمن جعل المودودي الإطار المرجعي ، والمنظر الأيديولوجي للعنف وظاهرة التكفير والحكم بجاهلية المجتمع ، وبالتالي الدعوة إلى تحطيمه وتغييره بالقوة . وكان هذا الإتجاه قد ظهر بعد منتصف الستينات ، عندما أطلقت فكرة تكفير المجتمع في السجون المصرية تحت وطأة التعذيب والقهر ، وتأويلاً لبعض النصوص التي أطلقها سيد قطب في كتابه الشهير "معالم في الطريق" الذي وصف فيه المجتمع القائم بالجاهلية (١) ، وفي كتابه الموسوعي "في ظلال القرآن" .

إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن هذه النصوص الحادة والصارمة ، خلقت نوعاً من التوتر ، والإشكالية ، وعدم القدرة على إدراك الغايات والمرامي الحقيقية منها .فهي ذات نزعة انقلابية ، مشحونة ، ولكنها في الوقت نفسه ترفض سلوك العنف واستخدام القوة في التغيير ، وتعطي المفهوم الإنقلابي معان ومضامين ، لم تستطع العامة من الشباب إدراكها ، مما أوجد لهذه الفئات الشابة الرافضة ، نوعاً من "المبررات الأيديولوجية" للعنف وللتغيير القسري ، في مجتمع يعاني من القهر والاستبداد واحتكار السلطة ومصادر القوة والثروة في المجتمع ، والتفاوت الطبقي الشاسع ، والهزيمة السياسية والعسكرية ، والنزوع إلى التعايش مع معسكر التغريب،

---

(١) لقد ثار جدل واسع حول فكر سيد قطب منذ عام ١٩٦٥ ، وحتى الان ، حول "جاهلية المجتمع ، التكفير ، الحاكمية العليا ، وعقيدته الدينية والسياسية ...، انظر تفاصيل هذه القضايا في : سالم البهنساوي ، الحكم وقضية تكفير المسلم ، ط٢ ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٩٨١ . وكذلك شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر ، ط٢ ، دار الوفاء ، المنصورة ، ١٩٨٩ . نعمان السامرائي، التكفير ، جذوره - أسبابه - مبرراته ، ط٢ ، المنارة ، بيروت ، ١٩٨٦ . صلاح الخالدي ، في ظلال القرآن في الميزان ، ط١ ، دار المنارة ، جدة ، ١٩٨٦م ، عبدالله أبو عزة ، مع الحركة الإسلامية في الدول العربية ، ط١، دار القلم، الكويت ، ١٩٨٦ ، صلاح الدين جورشي ، الحركة الإسلامية في دوامة - حوار حول فكر سيد قطب ، دار البراق للنشر ، تونس ، ١٩٨٥م ، حسن الهضيبي "المرشد العام للإخوان المسلمين" ، دعاة لا قضاة ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٦٣ - ٦٥ .

وتعزيزه بسلطة الدولة ، مما ساهم في تضخيم حجم الأزمة في المجتمعات العربية والإسلامية بأبعادها الاجتماعية ، الاقتصادية ، السياسية ، الثقافية والفكرية . وخلق حالة من الاحتقانات الاجتماعية التي تتفجر بين الحين والآخر ، تارة على شكل مواجهة مع النظام السياسي الحاكم ، وتارة على شكل "نزاع طائفي" ، وتارة على شكل نزاعات بين الاتجاهات السياسية في القطر الواحد.

إن الإلقاء بمسؤولية انتشار ظاهرة العنف في العمل الإسلامي على كاهل مفكر، أو إحالتها إلى سبب بعينه ، هي من قبيل "التفسير الواحدي للظواهر الإجتماعية" الذي يميل أغلب المفكرين والباحثين إلى رفضه ، من منطلق أن أزمة بعينها ، أو ظاهرة اجتماعية في المجتمع هي حصيلة لتفاعلات مجموعة من المحركات والعوامل ، يشترك فيها الفكر ، الإنسان ، النظام ، وشبكة العلاقات الاجتماعية والدولية . من هذا المنطلق وبالرغم من اعتماد "جماعات العنف" في الوسط الإسلامي العريض ، على "فكر المودودي، وسيد قطب" كإطار مرجعي ومبرر أيديولوجي ، إلا ان هذا التفسير الشائع يبقى قاصراً عن إدراك الإسباب الحقيقية والشاملة الكامنة وراء هذه الظاهرة ، والتي تشكل "رزمة الدوافع" الحقيقية ، لظاهرة العنف في العمل الإسلامي المعاصر . لهذا فإنه لابد من محاولة للتعرف على أكبر قدر ممكن من هذه الأسباب المحتملة ودراستها من منظار شمولي للأزمة . ولذلك فإنه لابد لنا من طرح بعض الملاحظات والتساؤلات الهامة والمفيدة بين يدي الموضوع :

أولاً : لابد من التفريق منهجياً بين "أصحاب خيار التغيير بالقوة والعنف" وبين فكر الحركة الإسلامية العالمية التي تعتمد آلية الكفاح السياسي ، والتغيير الفكري والأخلاقي المتدرج . وإن معاملة الطرفين من نفس المنظار والحكم عليهما كظاهرة واحدة لايخدم القضية العلمية ، والحقيقة التي نسعى للوصول إليها ، ولايخدم ترشيد الصحوة الإسلامية ذاتها .

ثانياً : إذا كان المودودي يشكل الإطار المرجعي فكرياً وأيديولوجياً للعنف والتطرف فلماذا أفرز هذا الفكر جماعات العنف في مصر بشكل خاص والعالم العربي بشكل عام ، ولم يفرز مثل هذا العنف في موطنه "باكستان والهند" . حيث يرفض المودودي والجماعة الإسلامية أسلوب العنف في التغيير ، وإن كان يحتفظ بحقه في رفض هذا النظام وقيمه السياسية والاجتماعية ، والدعوة إلى البديل الإسلامي

بالطرق المشروعة .

ثالثاً : إن العنف في مصر "بدأ في الفترة الواقعة بين "١٩٤٢ - ١٩٤٩"م ، بين حركة الإخوان والحكومة المصرية ، رغم توفر "قيادة ديناميكية حوارية" لهذه الحركة تمثلت في شخصية "حسن البنا" ، القيادة التاريخية الاسرة للحركة . وفي هذا الوقت لم يكن فكر المودودي قد وصل تاثيره إلى العالم العربي بشكله الحالي. مما يعني أن مبررات العنف وجذوره كامنة في بنية المجتمع ونظمه وليس في تراث مفكر بعينه فقط . ولهذا فإنه بالإمكان تحديد دوافع هذه الظاهرة فيما يلي :

١ - دافع ردود الفعل ، على قرارات أو سياسات النظام السياسي تجاه الحركات الإسلامية ، مثل حرمان هذه الجماعات من شرعية العمل السياسي . واعتبارها خارجة على القانون (١) .

٢ - دافع مقاومة موجات التغريب، والتوجه العلماني في مختلف سياسات الدولة والمجتمع .

٣ - الدافع الوطني ، حيث يتجسد هذا الدافع على أرض الواقع ، بفعل القابلية للإستجابة للخطاب السياسي الذي يتمحور حول مقولات التحرر ، الإستقلال ، الجهاد ، النصرة ، الدولة الإسلامية .

أما في مرحلة ما بعد الإستقلال ، فقد شهدت العديد من المجتمعات الإسلامية أنماطاً مختلفة لظاهرة العنف في الوسط السياسي ، تعد في دوافعها امتداداً للأسباب السابقة ، بالإضافة إلى بعض الدوافع المستجدة ومنها :

١ - احتكار السلطة ، من قبل النخب العسكرية ، الحزبية ، العائلات المالكة ، وحرمان الجماعات الإسلامية من المشاركة السياسية في إطار الشرعية القانونية أسوة بسائر الأحزاب .وقد صور أحد علماء الجتماع حالة هذه النظم السياسية بأنها "أنظمة خائفة ومذعورة ومصدر خوفها وذعرها هو الشك المتبادل بينها وبين شعوبها" (٢) .

---

(١) من الأمثلة على هذا الدافع ، حالة العنف السياسي في مصر خلال الأربعينات ، والتي ادت إلى حل جماعة الإخوان ، ومقتل "حسن البنا - القيادة التاريخية الاسرة للحركة الإسلامية" . ورئيس الوزراء المصري محمود النقراشي ، والعديد من الشخصيات ... أنظر : جابر رزق ، الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه ، ط١ ، دار الوفاء ، المنصورة ،١٩٨٦ ، ص ٢٤ - ٣٤ .

(٢) سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، المستقبل العربي ،السنة ٧ ، العدد ٦٢ ، ٤ / ١٩٨٤ ، ص ٩٣ .

٢ - احتكار الثروة وتلاشي شعار العدالة الإجتماعية ، الأمر الذي ساهم في تحويل أزمة المجتمع إلى مجتمع أزمة ، يعيش حالة من تناقض صارخ بين قيم الأضاد "النفط - المجاعة" ، "الشورى - الاستبداد" ، "الولاء - الاغتراب" ، "الإسلامية - التغريب" ، "أغنى أمة - أفقر أمة" ، "أمة إقرأ - لاتقرأ" ، "الوحدة - التجزئة" ، "الوفرة - المجاعة".

٣ - التناقض بين تعاليم الإسلام وسياسات السلطة المفروضة على جماهير المسلمين .مما يتسبب في خلق حالة من الشعور بالإغتراب عن المجتمع ونظامه (١).

"فنحن ندعي الإسلام ولانعمل به ،... ونسجل في دساتيرنا أن دين الدولة هو الإسلام. ولكننا لانعطيه حقه في الحكم والتشريع والتوجيه" (٢) . ويصف القرضاوي هذا التناقض بأنه "غربة الإسلام في ديار الإسلام" (٣) . من هنا كان الفساد الأخلاقي والظلم الإجتماعي ،والإستبداد السياسي ، والهزيمة العسكرية وحدة الأزمات الإقتصادية مبرراً لممارسة العنف والتغيير بالقوة ، بحثاً عن المجتمع البديل الصالح أو في سبيل الخروج من المازق الحضاري لهذه الأمة .

فالواقع بكل أبعاده بما فيها البعد الديني - هو الذي يغرس "فكراً جهادياً تصادمياً" يوفر الشرعية الفكرية لنهج التغيير بالعنف والقوة ، أو " فكراً تصالحياً تشاركياً" (٤) يقوم على الحوار والإنفتاح واتخاذ سبيل التغيير الهادئ

---

(١) محمد السعدي ، العنف السياسي في الحركات الإسلامية المعاصرة ، مجلة الفكر الإسلامي ، دار الفتوى اللبنانية ، السنة ١٦ ، العدد ١ ، كانون الثاني - ١٩٨٧م ، ص ٢٣ - ٢٤ .
وانظر : رأي كامل الشريف في ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي المنعقدة في عمان - ١٤ - ١٦ / ٣ / ١٩٨٧م : تحرير سعد الدين ابراهيم ، ط١ ، منتدى الفكر العربي ، عمان ، ١٩٨٨ ، ص ٢٤٥ - ٢٥٧ .
(٢) يوسف القرضاوي ، الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف ، ص ١٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ ، حيث يستقصي القرضاوي أسباب التطرف المختلفة في الصفحات ٥٩ - ١٢٧ .
(٤) انظر تعقيب حسن الترابي على ورقة كامل الشريف "الصحوة الإسلامية .. والمشاركة السياسية" ضمن الأعمال الكاملة لندوة "الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي" ، ص ٢٦٣ - ٢٦٦ .

المتدرج ، وهنا يلاحظ العديد من الباحثين العلاقة العكسية (١) بين حالة التروع إلى العنف ، ودرجة الحرية والمشاركة ، وحدة الازمات الاقتصادية والاجتماعية ، والإستبداد السياسي ، فالعنف مرفوض كوسيلة للتغيير في النظام السياسي حتى عند المفكرين الموصومين بالتطرف والنزوع إلى الإسلوب الجذري في التغيير ، فقد أكد المودودي رفضه للعنف وللتنظيم السري ، واعتبر الديموقراطية والإنتخابات وتربية الرأي العام هي الوسيلة الوحيدة المتاحة لتغيير المجتمع وإقامة الجمهورية الإسلامية ، أو نظام الإسلام الجماعي . وكذلك سيد قطب آخر وثيقة كتبها بخط يده في السجن قبل إعدامه حيث يقول : "كنا قد اتفقنا على استبعاد استخدام القوة كوسيلة لتغيير نظام الحكم ، أو إقامة النظام الإسلامي ...وحصر استخدامها في حالة الدفاع عن النفس .." (٢) ويرى حسن الترابي " أن البناء الديني يقوم على الإخلاص والإختيار الطوعي ولايمكن للقوة فضلاً عن العنف أن تكون أداة لتحقيق هذا البناء " (٣) ، كما نص البيان التأسيسي لحركة الإتجاه الإسلامي في تونس على "رفض العنف كأداة للتغيير ، وتركيز الصراع على أسس شورية تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة" (٤) .

يلخص أمير حركة الجهاد المصرية المبررات لنشوء العنف والإنحياز لخيار التغيير بالقوة ، وهي نفس المبررات التي تقف خلف هذه الظاهرة في أي مجتمع(٥) ، فهي مبررات أيديولوجية فكرية ، اجتماعية ، سياسية ووطنية ، مبررات اقتصادية ، أو نفسية... والبيئة المصرية والعربية بشكل عام قد اجتمعت فيها كافة هذه

---

(١) أنظر : عبدالعزيز الدوري ، حول الحوار القومي الديني ، المستقبل العربي ، السنة ١٢ ، العدد ١٣٠ ، ص ١٦ . وهي في الأصل ورقة قدمها الباحث إلى ندوة "الحوار القومي - الديني" التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة خلال الفترة "٢٥ - ٢٧" / أيلول / ١٩٨٩م . كذلك أنظر: محمد السعدي، العنف السياسي في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص ٢٤ .

(٢) سيد قطب ، لماذا أعدموني ؟ ، ب- ط ، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق ، لندن ، ١٩٨ ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣) عمر عبيد حسنة ، فقه الدعوة - ملامح وآفاق ، ج٢ ، ص ١٥ .

(٤) فهمي هويدي ، أزمة الوعي الديني ، ط١ ، دار الحكمة اليمانية ، صنعاء ، ١٩٨٨م ، ص ٣١٢ .

(٥) جماعة الجهاد الإسلامي والعنف السياسي ، مقابلة أجرتها مجلة الفكر الإسلامي مع الدكتور عمر عبدالرحمن أمير حركة الجهاد في مصر، السنة ١٦، العدد ١ ، كانون ثاني ١٩٨٧ ، ص ١٢ - ١٩ .

المبررات ، التي خلقت مناخاً مؤاتياً لهذه الظاهرة (١) .

من هنا وبالرغم من الصفة الإنقلابية الجذرية لفكر المودودي وتأثيره على سيد قطب في مصر ، إلا أن العنف في المجتمع المصري والعربي والإسلامي بشكل عام موجود قبل تاثير فكر المودودي في هذه المجتمعات وذلك بفعل تراكم حزمة الأزمات المعقدة في هذه المجتمعات . هذا فضلاً عن أن نظرية الحاكمية وجاهلية المجتمع ، والمفاصلة ، والعزلة الشعورية ..." وغيرها من المفاهيم المحورية التي يدور حولها فكر سيد قطب بشكل خاص والتي أخذ بعضها عن المودودي وعمل على تطويرها ، قد عملت على خلق الشعور بالإستعلاء على المجتمع والترفع عنه ، ووفرت بذلك الشرعية لممارسة التغيير بالقوة والعنف سواء قصد سيد ذلك أم لم يقصد . أما المودودي ، فقد حسم القضية لصالح الخيار الديموقراطي السلمي في التغيير وذلك عبر انظمة الجماعة الإسلامية ، ومن خلال كتاباته الأخيرة ، وتاريخ الجماعة السياسي البعيد عن توظيف العنف في التغيير (٢) .

ولكن يحسن بنا هنا أن نشير إلى المقولة التي قدمتها المدرسة الماركسية وهي أن "العنف قابلة لكل مجتمع قديم عندما ينمو في أحشائه المجتمع الجديد" (٣) والمجتمعات العربية الإسلامية رغم تصفية الإستعمار ما زالت تعيش مرحلة المخاض الحضاري للإنعتاق من التبعية والوصول إلى المجتمع المنشود وإلى نظام الإسلام الجماعي .

وسائل التغيير عند المودودي

لقد جسد المودودي وسائله في التغيير ، ووسائلة من خلال نظم ومنهجية الجماعة الإسلامية التي أرسى قواعدها عام ١٩٤١م . وهذه الوسائل تنسجم وتتناغم

---

(١) محمد سعد أبوعامود ، العنف السياسي في الحياة العربية المعاصرة ، المستقبل العربي ، السنة ١٤ ، العدد ١٤٠ ، ١٠ / ١٩٩٠ ، ص ٤ - ٢٢ .
(٢) سعد الدين ابراهيم ، الصحوة الإسلامية المعاصرة : ورقة خلفية ضمن "ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي" ، ص ٤٠٥ .
(٣) ابراهيم محمود ، المثقف العربي والعنف ، المستقبل العربي ، السنة ١٤ ، العدد ١٤٠ ، ١٠ / ١٩٩٠ ، ص ٢٤ .

مع الأهداف المرحلية والبعيدة للحركة الإسلامية ، وعلى رأسها الغاية الأساسية التي حددتها المادة الرابعة من دستور الجماعة وهي "أن غاية الجماعة الإسلامية ومناط جميع جهودها هو إقامة دين الله أو إقامة النظام الإسلامي " (١) بكل أبعاده في السياسة والاقتصاد ، في المدينة والإجتماع ، في الحياة الفردية والاجتماعية ، في العقائد والعبادات ، كل ذلك في سبيل مرضاة الله التي لاتحصل إلا بالجهود التي تبذل في إقامة دينه (٢) .

من هنا كانت كل الأهداف والأساليب والوسائل الأخرى تصب في اتجاه تحقيق الهدف الأساسي . ومن الجدير بالذكر أن بعض "وسائل التغيير" قد حددها دستور الجماعة الإسلامية ونظمها المختلفة في حين أن بعض الوسائل الأخرى لايصل إليها الباحث إلا من خلال استقراء فكر وتاريخ الجماعة ، ويمكننا تصنيف هذه الوسائل في المجاميع التالية :

١ - الوسائل الفكرية :

حيث أن المضمون الفكري الذي قدمه المودودي كان الأساس النظري الذي اعتمدت عليه الحركة الإسلامية في شبه القارة الهندية في تبرير وجودها والدعوة إلى أهدافها . بل إن المودودي جعل من "التغيير الفكري في الأمة" الهدف الأول (٣) ضمن برنامج الحركة الإسلامية . ولهذا قضى أغلب حياته وهو يكاد يكون المصدر الفكري الرئيسي للحركة . منه تستمد أفكارها وأيديولوجيتها . بل إن آثار المودودي الفكرية تجاوزت الهند وباكستان إلى مصر والعالم العربي حيث له أثر واضح وجلي على سيد قطب في كتبه الأخيرة "هذا الدين ، المستقبل لهذا الدين ، في ظلال القرآن ، وكتابه الشهير "معالم في الطريق" ، وقد نشأت العديد من الأحزاب والجماعات الإسلامية في العالم (٤) ، اعتماداً على فكر المودودي وسيد قطب .من

---

(١) دستور الجماعة الإسلامية ، من مطبوعات الجماعة ، نقله إلى العربية خليل أحمد الحامدي ، دار العروبة ، لاهور ، ١٩٨٢م ، ص ٧ .
(٢) خليل الحامدي ، الداعية المجاهد أبوالأعلى المودودي ، مجلة الأمة القطرية ، ذوالقعدة ، ١٤٠١هـ ، ص ٢٦ .
(٣) المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .
(٤) الجماعة الإسلامية في سطور : إعداد دار العروبة للدعوة الإسلامية ، المكتبة العلمية ، ١٩٧٦م ، ص ٩ .وكذلك خليل الحامدي ، نظرة عابرة على الجماعة الإسلامية في الباكستان ، دار العروبة ، لاهور ، ١٩٧٨م ، ص ٤٣ .

هنا كانت الكتابة والبحوث والمحاضرات (١) أهم وسائله في هذا الباب .

٢ - التربية والتنظيم :

وهذه الوسائل تعتبر حجر الزاوية في مشروع النهوض الإسلامي الذي بدأ بعد سقوط الخلافة "لكن التربية هنا جاءت ضمن إطار الإسلام الشمولي الذي طرحته الحركة الإسلامية المعاصرة . وفي هذا الباب تتلاقى - كما في غيره - الجماعة الإسلامية في باكستان وأميرها المودودي ، مع "الإخوان المسلمين و حسن البنا" في العالم العربي ، وهذه الضرورة التربوية في الإصلاح والتغيير هي التي قادت كلاً من البنا والمودودي إلى إبداع فكرة التنظيم الإسلامي كأداة لإحداث التغيير ، وبذلك يكون العمل الإصلاحي قد تجاوز فكرة الفرد المجدد إلى التنظيم المجدد أو بعبارة أخرى التحول من الخط الفردي في التغيير والإصلاح إلى الخط المؤسسي بطابعه الإستمراري الذي يضمن ديمومة الجهد الجماعي لأجيال متعاقبة .

٣ - التوعية والإرشاد :

وذلك من خلال استغلال المؤسسات التقليدية والمناسبات الدينية والتاريخية . ويتم ذلك عبر الدروس والمحاضرات التي تنظمها الجماعات عن طريق فروعها ومؤسساتها أو تلك التي يدعى لها من قبل المنابر الثقافية في الجامعات والمعاهد والمؤتمرات العلمية ، فضلاً عن مؤسسة المسجد التي تعتبر في نهاية المطاف المحضن التربوي الرئيس للصحوة الإسلامية ، ويدخل في هذا الإطار ، التجمعات الجماهيرية التي تقيمها الحركة الأسبوعية منها والشهرية ، وحتى تلك التي تأخذ صفة المؤتمرات الشعبية السنوية أو الموسمية . ومن الجدير بالذكر أن المودودي قد أحسن إلى حد بعيد التعامل مع الجماهير من خلال هذه النشاطات التي بلغت ذروتها في الحركة الشعبية التعبوية التي قادها من أجل المطالبة بالدستور . والتي كان يستغلها المودودي ليس لتحقيق الأهداف السياسية فحسب بل من أجل

---

(١) من أمثلة هذه الجماعات الإسلامية ، "الحزب الإسلامي" ماليزيا ، الحركة الإسلامية في أفغانستان ، الجماعة الإسلامية في الهند ، الجماعة الإسلامية في ولاية جامو وكشمير ، وحركة "الإخوان المسلمين في سيرلانكا" ، حول هذا الموضوع أنظر : " سمير عبدالحميد ، أبوالأعلى المودودي - فكره ودعوته ، ص ٧٢-٧٧ . كما أدخلت بعض كتب المودودي إلى المناهج الدراسية في العديد من الدول الإسلامية والعربية .

التعريف بالحركة وبالإسلام والأهداف العامة التي يسعى إلى تحقيقها .

٤ - الوسائل المؤسسية :

وتتلخص في إنشاء مؤسسات ثقافية وعلمية وتربوية ، بديلة عن مثيلاتها في المجتمع وذلك حتى تبقى عناصر الجماعة والمؤيدين لها ضمن إطار التوجيه والتثقيف المستمر حسب برنامج الجماعة . ولهذا حرص المودودي على إنشاء مثل هذه المؤسسات لتحصين الجماعة وأفرادها والمجتمع بعد ذلك ، ضد عوامل الإنهيار والإختراق الثقافي والفكري . ومن هذه المؤسسات :

أ - المدارس والمعاهد من مختلف المراحل وبلغت عام ١٩٨٢ ، ٤٨٦ إضافة إلى عدة كليات جامعية ، وعدد من المعاهد الدينية بلغت (٣٠) ثلاثين معهداً إسلامياً عالياً . ويدخل ضمن هذا الإطار "دور تحفيظ القرآن للناشئة" المنتشرة في كل قرية ومدينة وفي المساجد الجامعة .

ب - دور المطالعة والمكتبات ، حيث اقامت الجماعة في انحاء باكستان شبكة من دور المطالعة بلغ عددها في عام ١٩٧٨م (٢٢٢٧) داراً (١) ، تضم آلاف الكتب والرسائل العلمية والإسلامية .

ج - الصحافة الإسلامية : حيث كانت الصحافة هي البيئة التي نشأ فيها المودودي ، ومنها بدأ مسيرته الإسلامية ، واستمر يقود المؤسسة الصحفية الإسلامية حتى نهاية عمره ، حيث كان يرأس تحرير مجلة "ترجمان القرآن" منذ عام ١٩٣٢م . وللجماعة العديد من المجلات والصحف اليومية والأسبوعية والشهرية ، ومنها ما هي فكرية مثل "ترجمان القرآن" ، أو سياسية يومية مثل "تسنيم" و"كوهستان" ، و"جيسارت" ، ومنها لأسبوعية مثل "جريدة آسيا" ومجلة "بتول" تختص بالنشاط النسائي ومجلة "النور" تختص بالأطفال(٢) .

د - مجال الخدمة الإجتماعية : وهو ما أطلق عليه المودودي "خدمة الخلق" فأنشأ منظمات للضمان الإجتماعي للعمال، والعديد من المستشفيات والعيادات الطبية ،

---

(١) اليف الدين الترابي ، المودودي حياته ودعوته ، ص ٢٠١-٢٠٢ .
(٢) خليل الحامدي ، نظرة عابرة على الجماعة الإسلامية في باكستان ، ص ٤٣ ، وكذلك سليمان مرزوق، الدعوة الإسلامية بين الفردية والجماعية، ص ١٢٨-١٢٩ . وكذلك الجماعة الإسلامية في سطور ، ص ٩ .

حيث يتم التعامل مع الشعب في حالات الطوارئ والكوارث كالفيضانات والزلازل، والعديد من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي تقوم على "خدمة الخلق" (١) .

ودخلت الجماعة ميدان العمل التطوعي والخيري ، في مجال جمع الصدقات وتوزيعها وكفالة اليتامى والفقراء . وفتحت العديد من المراكز لمحو الأمية .

٥ - الوسائل السياسية :

بالرغم من النزعة الجذرية والسمة الإنقلابية التي تميز التراث الفكري للمودودي إلا أنه استقر في برنامجه السياسي للجماعة الإسلامية على الأساليب الديموقراطية البعيدة عن سمة العنف السياسي والعسكري . إلا أن هذه الخيارات محكومة بطبيعة النظام السائد . وقد تتغيير إذا تغيرت طبيعة النظام . ففي ظل المجتمع الديموقراطي تبدو وسائل التغيير ديموقراطية سلمية بعيدة عن نزعة القوة ، وتتحدد بالخوض في معارك الإنتخابات وتربية الرأي العام في البلاد ، وتتغير المعايير المعتمدة لدى الناس في انتخاب ممثليهم ، وإصلاح طرق وقوانين الإنتخاب وتطهيرها من الغش والتزوير..." (٢) وجدير بالذكر أن هناك أكثر من سبب للإنحياز للخيار الديموقراطي عند المودودي :

١ - إن باكستان والهند فيهما من الديموقراطية ما لايوجد في دول العالم الثالث ، ولعل ذلك يعود إلى تأثير الديموقراطية الإنجليزية التي حكمت تلك البلاد ردحاً طويلاً من الزمن (٣) .

٢ - إن المودودي لم يتخذ قرار المشاركة السياسية في الحياة الديموقراطية إلا بعد أن تم تبني قرار مبادئ الدستور الذي ينص على أن "الحاكمية" في باكستان لله وحده" (٤) وهذا المبدأ كما ذكرنا سابقاً يشكل محور فكر المودودي ، وأن غياب هذا المبدأ عن الدستور قبل عام ١٩٤٩م ، هو الذي كان يحول دون المشاركة في الإنتخابات والحياة الديموقراطية ، بل أن الجماعة الإسلامية

---

(١) سمير عبد الحميد ابراهيم ، المودودي فكره ودعوته ، ص ٦١ - ٦٢ .
(٢) المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .
(٣) أحمد إدريس ، أبو الأعلى المودودي ، صفحات من حياته وجهاده ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
(٤) المودودي ، تذكرة دعاة الإسلام ، ص ٣٢ .

كانت قد اتخذت قراراً ضمن منهاجها للعمل في الهند "قبل التقسيم" ، يقضي "بدعوة جميع أهل الارض أن يحدثوا انقلاباً عاماً في أصول الحكم الحاضر الذي استبد به الطواغيت... الذين ملأوا الأرض فساداً ، وأن ينتزعوا هذه الإمامة الفكرية والعملية من أيديهم ، حتى يأخذها رجال يؤمنون بالله... ولايريدون علواً في الأرض ولافساداً..." (١) .

إن هذه النزعة الإنقلابية غالبة على تراث المودودي الفكري في المرحلة الهندية ، بل أن الجماعة الإسلامية في الهند - قبل التقسيم - اتخذت قراراً بمقاطعة المؤسسات القضائية وعدم الإحتكام إلى قوانينها ومحاكمها (٢)باعتبارها قوانين ومحاكم جاهلية لاتستند إلى حاكمية الله القانونية ، إلا أن هذا القرار لم يكن له صفة الإلزام ، كما أنه تغير بعد استقلال باكستان .

ومن خلال استقراء لمسيرة المودودي السياسية والفكرية نجمل وسائله السياسية في التغيير فيما يلي :

١ - اعتماد آلية الإنتخاب في المجتمع لاختيار الممثلين عن الشعب في كافة الدوائر والتخصصات والنشاطات .

٢ - تحديد خيار الديموقراطية كمنهج للتغيير في ظل مجتمع ديموقراطي ، يقوم على تربية الرأي العام وتغيير معاييره في الإختيار ، وهذا يعتمد على احداث "ثورة سلمية" في المفاهيم والأفكار والقيم كما دعا المودودي نفسه . والتأكيد على رفض الحكم العسكري أو احتكار السلطة .

٣ - قبول الجماعة لمبدأ التحالف السياسي مع قوى وأحزاب علمانية ، وتجسيد ذلك في سبيل الوصول إلى نظام ديموقراطي ومقاومة النزعة العسكرية في الحكم ، وهنا أكد المودودي ، ومن بعده الجماعة الإسلامية أن الحكومة العسكرية لايمكن أن تكون إسلامية ، وأن رئيس الدولة الإسلامية لابد أن يكون منتخباً

---

(١) المودودي ، تذكرة دعاة الاسلام ، ص ١١ - ١٢ . وهذا النص في الأصل يشكل احد مطالب الجماعة الإسلامية في الهند ، قبل التقسيم . وقد حددها المودودي في خطاب القاه في اجتماع الجماعة العام في "دار الإسلام"، وذلك في عام ١٩٤٥م. وكان تحت عنوان "الدعوة الإسلامية فكرةً ومنهاجاً" ، المصدر نفسه ، ص ١١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠ - ٤٣ .

بشكل ديموقراطي من الشعب . إلا أن الجماعة الإسلامية مع بقية الأحزاب المعارضة لنظام ذو الفقار علي بوتو ، سارعت إلى دعم الإنقلاب العسكري عام ١٩٧٧م بقيادة ضياء الحق ، ودخلت الحكومة بأربعة وزراء (١) ، على أمل إجراء الإنتخابات ، إلا أنها عادت وانسحبت من الحكومة عندما أخذ ضياء الحق يماطل في إجراء الإنتخابات ، رغم محاولاته لإضفاء الصبغة الإسلامية على البلاد وجعل الإسلام مصدر الشرعية (٢) للحكم حيث أعاد للبلاد اسم "جمهورية باكستان الإسلامية" ، وألغى النظام الربوي وطبق قانون الزكاة ، ودعم حركة الجهاد الأفغاني ، وهذه الخطوات لقيت دعماً كبيراً من المودودي والحركة الإسلامية العالمية .

٤ - تركيز الجماعة والمودودي على تشكيل واجهات سياسية داعمة للجماعة وعلى رأس هذه الواجهات النقابات المهنية والعمالية وقد كان منهج المودودي في باكستان هو "طرح البديل" ففي باكستان اليوم نحو "٦٠" ستين نقابة تعمل وفق منهج المودودي والجماعة الإسلامية (١) . كما أن الحركة الطلابية تقع تحت سيطرة "جمعية الطلبة المسلمين" وهي تنظيم الجماعة في الحقل الطلابي . وقد كان المودودي يولي قطاع الطلاب والمثقفين اهتماماً كبيراً .

٥ - من باب طرح البديل في التغيير قاد المودودي حركة المطالبة بالدستور الإسلامي منذ نشوء باكستان ، وقد استطاع أن يحول هذه القضية إلى "مطلب جماهيري عريض" . بلغ ذروته عام ١٩٥٦م ، حيث تم إقرار الدستور الإسلامي لباكستان والذي أدى إلى قيام انقلاب عسكري وإسقاط الدستور ودخول البلاد في متاهة الحكم العسكري فترة طويلة .

في المحصلة يمكننا القول أن نظرية التغيير عند المودودي تعتمد الأساليب السلمية البعيدة عن العنف السياسي والعسكري والتنظيم السري ، وتنحاز في وسائلها إلى التربية والتنشئة الإسلامية والسياسية لأفراد الجماعة والمجتمع . ولذلك حرص على تغذية شعار البديل الإسلامي في مجال الاقتصاد ، السياسة ، العمل

---

(١) أحمد ادريس ، أبو الأعلى المودودي ، صفحات من حياته وجهاده ، ص ١٠٦ .
(٢) سعد الدين ابراهيم ، الصحوة الإسلامية المعاصرة ، ورقة خلفية ضمن كتاب وقائع ندوة "الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي" ، ص ٤٠٥ .

النقابي ، التربية والمناهج ، الكتابة والصحافة والادب ، النشر والترجمة ، الخدمة الإجتماعية ، العمل التطوعي ، كل ذلك ضمن إطار سياسة العمل الإصلاحي المؤسسي وذلك لضمان الإستمرارية والتطور في حقل التغيير وبناء المجتمع الإسلامي المنشود .

إلا أن هذا لايعني إسقاط خيار القوة بشكل مطلق ، فالتجربة السياسية التاريخية للحركة الإسلامية في الباكستان تفيد أن المودودي لجأ إلى "الجماهير" في صراعه السياسي مع النظم العسكرية المتتالية على باكستان خاصة ذات النزعة العلمانية ، أو اليسارية ، التي سعت إلى طمس الهوية الإسلامية في المجتمع ، وقد لجأت العديد من الجماعات الإسلامية في أماكن أخرى إلى "خيار الجماهير" أو حتى الخيار العسكري ، تحت وطأة أنظمة الحكم المستبدة التي استخدمت العنف المنظم أو "عنف الدولة" (٢) في التعامل مع المعارضة والخصوم وللحفاظ على الوضع القائم .

---

(١) سليمان مرزوق ، الدعوة الإسلامية بين الفردية والجماعية ، ص ١٣٠ .
(٢) حول لجوء الدولة إلى العنف لبسط نفوذها ، أنظر : محمد سعد أبوعامود ، العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة ، المستقبل العربي ، السنة ١٤ ، العدد ١٤٠ ، ١٩٩٠/١٠ ، ص ٩ - ١١ .

الفصل الرابع

المودودي وبعض قضايا المجتمع

الفصل الرابع

المودودي وبعض قضايا المجتمع

١ - المشكلة السكانية وحركة تحديد النسل .

٢ - المرأة ومكانتها في نسقه الفكري .

٣ - غير المسلمين في المجتمع الاسلامي .

القضية الأولى : موقفه من المشكلة السكانية

يندرج موقف المودودي من المشكلة السكانية في إطار موقفه الشامل من الحضارة الغربية وافرازاتها الاجتماعية والايديولوجية والاخلاقية القائمة على مفاهيم فلسفية مادية . ولهذا نجده يركز في نقده للمدنية الحديثة على دعائم الحضارة الغربية الرأسمالية القائمة على ثلاثية "الديموقراطية ، العلمانية ، القومية"(١) . وهذا ما يوحي إلى ان المودودي كان يرى -من واقع الحال في الهند- أن النموذج الرأسمالي الغربي ، يفوق في تهديده للمجتمع الاسلامي والحضارة الاسلامية النموذج الشيوعي الذي كان يرى فيه خروجاً على الفطرة الانسانية (٢) . ولعل ذلك يعود إلى اقتران الحركة الاستعمارية عسكرياً ، إقتصادياً ، وثقافياً بالنموذج الغربي الرأسمالي ، ومعايشة المودودي لمثل هذه البيئة الاستعمارية في واحد من أكثر الامثلة تجسيداً لخطر هذه الظاهرة على الحضارة الاسلامية ، كما حدث في الهند . "في حين أن النموذج الشيوعي كان نموذجاً ناشئاً وحديثاً ولم يدخل التجربة الاستعمارية المباشرة بنفس الاسلوب الغربي ، بل انحاز لجانب الشعوب المكافحة للاستعمار وتوسع في دول العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية من منطلق دعم حركات التحرر المناهضة للنموذج الغربي". لهذا نجد فارقاً كبيراً بين التراث الفكري الذي خلفه المودودي في نقد الحضارة الغربية ونظرياتها الاخلاقية والاجتماعية والسياسية والسكانية والاقتصادية ، وبين

---

(١) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ١١-١٩ .

(٢) انظر : المودودي ، حركة تحديد النسل ، ب-ط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٧٥، ص ٦٥-٨٥ ، والحكومة الاسلامية ، ص ٣٦٤ .

التراث الفكري الذي خلفه في نقد النموذج الشيوعي . علماً أن المودودي يتعامل مع النظرية الماركسية بمفاهيمها المختلفة على أنها نتاجاً فكرياً واجتماعياً غربياً ينطلق من نفس الأسس المادية في الحياة ، وان اختلفت مع النظرية الرأسمالية في الترتيبات والنظم وكيفية إدارة هذه الجوانب المادية في المجتمع، وفيما يترتب على ذلك من اختلاف في القيم والمعايير ومناهج الحياة . فالاشتراكية في نظره هي : "أسوأ شكل من أشكال الظلم الاجتماعي"(١) ، والحضارة الغربية الرأسمالية : "ينبوع الضلالة والفساد"(٢) ، قامت على أسس من "الفلسفة الخلقية التي ازدهرت...في حياة أهل الغرب ، وهي الفلسفة النفعية المحضة التي امتزجت بها نزعة مادية بسيطة من "فلسفة اللذة"(٣) ، والنزوع إلى الفردية المطلقة ، في بيئة تقوم على "دعائم الالحاد والمادية التي بنيت عليها الحياة الحاضرة في شتى شعبها الخلقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية..."(٤) . وتؤكد فصل الدين عن الحياة ، وترسيخ علمانية الحياة الاجتماعية بكل أبعادها .

لقد تمايز موقف الفكر الغربي من المشكلة السكانية إلى مجموعتين رئيسيتين :

المجموعة الأولى : وهي التي تدعو إلى الحد من عدد السكان وضبط المواليد ، كوسيلة لمعالجة التزايد السكاني في العالم ، وأشهر هذه النظريات هي المالتوسية بتفريعاتها المختلفة "المالتوسية الجديدة" وتعتمد هذه النظريات في مجملها على مقولات مالتوس (١٧٦٦-١٨٣٤) الرئيسية التي اعتمد عليها في اشتقاق نظرياته السكانية ، وتتلخص هذه المقولات فيما يلي :

١ - ان الغذاء ضروري لحياة الانسان .

٢ - ان العاطفة الجنسية ضرورية ، وسوف تظل في المستقبل على حالتها الراهنة ، وهذان المصدران من طبيعة ثابتة ، ولكنهما متعارضان .

وقد استنتج مالتوس بعد تحليلاته الرياضية أن "أن قدرة السكان على التزايد

---

(١) المودودي ، الحركة الاسلامية ، ص ٣٦٤، ومفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ، ص ١٧٨-١٧٩ .

(٢) المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ص ١٧٢ ، وأبو الحسن الندوي ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ص ٢٢٦-٢٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

(٤) المودودي ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ص ٥ .

أعظم بدرجة لا متناهية من قدرة الأرض على انتاج وسائل العيش للانسان ، فالسكان يتزايدون بنسبة هندسية..بينما لا تزيد وسائل العيش إلا بنسبة حسابية"(١) ولذلك اقترح نوعين من الحلول ، تنطلق من نظرة تشاؤمية إلى المستقبل الانساني ، للحد من تزايد السكان :

١ - الموانع الايجابية ، وهي العوائق التي من شأنها زيادة معدل الوفيات ، كالحروب والأوبئة والمجاعات والكوارث .

٢ - الموانع السلبية ، وهي التي من شأنها تخفيف معدل المواليد ، كتأخير سن الزواج ، وكبح الشهوة الجنسية لدى الانسان ، ومنع الفقراء من الزواج ، وكثرة الانجاب(٢) .

أما المجموعة الثانية والتي تمثلها الكنيسة(٣) ، الماركسية(٤) ، والفكر الاسلامي(٥) ، - مع الاختلاف بينها في المنطلقات- ترى أن الزيادة السكانية ليست مشكلة في حد ذاتها ، بل المشكلة تكمن في النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد ، وسوء توزيع الموارد ، ونهب العالم الثالث لصالح العالم المتقدم ، وانتشار الجهل والامية .

المودودي وحركة تحديد النسل

تعتبر حركة تحديد النسل حركة اجتماعية لتنفيذ التوصيات النظرية

---

(١) رمزي زكي ، المشكلة الانسانية وخرافة المالوتسية الجديدة ، سلسلة عالم المعرفة (٨٤) ، ط١ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص ٢٩-٣١ ، ١٩٦-٢٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٣) انظر خطاب البابا يوحنا بولس السادس أمام الأمم المتحدة عام ١٩٦٥ ، الذي دعا فيه إلى زيادة الخبز وتوفيره لكل موائد العالم ، ورفض القيود الاجتماعية على المواليد ، لأنها ستكون شيئاً غير معقول نقوم به من أجل إنقاص عدد الضيوف على مائدة الحياة.." ، أنظر : فرانكلين برال، الجوع أقصر الطرق إلى يوم القيامة ، ترجمة حسني عايش ومحمود برهوم ، ط١ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ٩٣ .

(٤) عبد الباسط عبد المعطي ووداد مرقص ، السكان والمجتمع ، ط١ ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٧ ، ص ٦٤-٦٧ .

(٥) أنظر وقائع المؤتمر الاسلامي المنعقد في الرباط عام ١٩٧١ ، بعنوان "الاسلام وتنظيم الاسرة" برعاية الامم المتحدة ، تحرير : محمد يوسف زايد ، يوسف النجار ، الاسلام وتنظيم الاسرة ، ج١ ، ج٢ ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٣ .

والاجتماعية ، والسياسات التي نادت بها المالتوسية ، والمالتوسية الجديدة . وقد أدرك المودودي هذا البعد ، فلم يتعامل مع هذه الحركة تعاملاً فقهياً بحتاً كسائر المؤسسات الاسلامية الرسمية المعنية بالافتاء ، بل لجأ إلى بحث الاسس الفلسفية التي تقوم عليها هذه الحركة . ولذلك عاد إلى دراسة النظرية المالتوسية وتفريعاتها المختلفة، في سياقها التاريخي والاجتماعي الاوروبي(١) ، وحدد موقفه في نهاية المطاف من خلال الرؤية الاسلامية للمنطلقات التي اعتمدت عليها هذه الحركة في تبرير سلوكها السكاني الداعي للحد من التزايد في المواليد . كما حاول تحديد العوامل التي تسببت في نجاح هذه الظاهرة في المجتمعات الغربية فحددها فيما يلي :

١ - النهضة الصناعية : وما نجم عنها من أنماط انتاجية ومعاشية ، ركزت في مرحلة الانتاج الجماهيري "Mass Production" وارتفاع تكاليف الحياة على درجة الرفاهية ، على حساب عدد الأفراد في الأسرة .

٢ - الاستغلال الاقتصادي للنساء : حيث يرى أن خروج المرأة إلى ميدان العمل بشكل كثيف ، جعل من الصعوبة بمكان الجمع بين انجاب العدد الكبير من الاطفال ، والمحافظة على العمل . مما دفع المجتمع إلى الاتجاه نحو نظام الاسر الصغيرة . فالاكتفاء بمعدل (٢-٣) من الابناء .

٣ - قيم الحضارة الجديدة : والرأسمالية منها على وجه الخصوص ، التي ركزت على تنشأة الفرد على قيم الفردية ، الحرية ، حب الذات ، اللذة ، الانانية ، الاستهلاك ...وغيرها من منظومة القيم الرأسمالية التي دفعت المجتمع إلى تقليص حجم الاسرة حفاظاً على مستوى عال من الاستهلاك والمتعة(٢) .

ولهذا يرى المودودي أن نجاح هذه الحركة لا يعود إلى قناعة الشعوب الأوروبية بالمبررات التي ذكرها مالتوس في نظريته السكانية وانما هي "نتيجة لازمة للنهضة الصناعية الجديدة والنظام الرأسمالي والحضارة المادية السائدة في

---

(١) انظر : المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ٣-١٥، ٥٣-٦٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧-١٤ ، وكذلك الحجاب ، ص ٢٥-٣٣ . للمزيد حول هذا الموضوع انظر : كاترين فالابريج ، ضبط النسل وتنظيم الاسرة ، ترجمة يوسف كامل، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

بلاد الغرب"(١) . ويستند في ذلك إلى استقراء الواقع التاريخي ، حيث أن المجتمعات الأوروبية لم تتجاوب مع مالتوس على مدى قرن كامل (١٧٩٨-١٨٩٨) منذ أن أطلق مقالته الشهيرة عام ١٧٩٨م . في حين أن نجاح هذه الظاهرة تزامن مع النهضة الصناعية والانتاج الوفير الذي بدأ في الربع الأخير من القرن التاسع عشر فيما سمي "حركة المالتوسية الجديدة"(٢) .

من هنا رفض المودودي الاسس والمبررات المالتوسية للحد من السكان ، كما رفض حركة تحديد النسل التي نشأت بعد قرن من دعوة مالتوس بفعل النهضة الصناعية وما نتج عنها من نظم وقيم وأنماط سلوك وثقافات مختلفة . فقد حاول تتبع الاثار والنتائج لحركة تحديد النسل على المجتمع ولخصها في الاثار التالية :

١ - عدم التوازن بين الطبقات حيث يرى أن انتشار ظاهرة تحديد النسل في الطبقات العليا والوسطى سوف يقود إلى تقلص هذه الطبقات واتساع الطبقة الفقيرة ، الأمر الذي يعني تراجع فئة المبدعين والذين هم أعلى درجة من حيث العقل والفكر والثقافة والخبرة الفنية ، ممن فيهم الأهلية للقيادة والتوجيه..وفي هذا يكمن خطر الانحطاط والزوال(٣) . وفي هذا الموقف السكاني ، يولي المودودي اهتماماً كبيراً بالطبقة الوسطى والعليا ويعول عليها في احداث التقدم ، لامتلاكها مصادر القوة العلمية والمادية ، ففيها يكمن رشد الأمة ، أو ضلالها (٤) . وهو موقف عبر عنه في العديد من كتاباته ، وبالتحديد حول دور الطبقة الوسطى في التغيير والتقدم الحضاري للامة .

٢ - ارتفاع معدل وقائع الطلاق : يعتمد المودودي على مقولة لعالم الاجتماع الامريكي تالكوت بارسونز "رائد المدرسة الوظيفية" ، في اسناد مقولته التي تربط بين معدل الطلاق وتحديد النسل بعلاقة طردية . حيث أن وجود الذرية عادة ما يكون عائقاً أمام انفصال الزوجين (٥) ، حيث يقول بارسونز :"ان وقائع الطلاق انما تحصل أكثر ما تحصل في السنوات الأولى بعد الزواج ، أو بين الأزواج الذين ليس

---

(١) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٦٤٠٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤-٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦-١٨ .
(٤) المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .
(٥) المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ٣٣-٣٩ .

لديهم ذرية..فهما إذا بدءا بالانجاب تتوثق علاقتهما الزوجية إلى حد كبير وقلما يفكران في الانفصال.."(١) .

٣ - انتشار مظاهر الانحراف والتفكك الاجتماعي والامراض الخبيثة : وهنا يقف المودودي مطولاً مدعماً آراءه بالارقام الاحصائية حول حجم الجريمة والانحراف والتفكك والسلوك الشاذ فيقول "ان الرواج العام لوسائل منع الحمل وتحديد النسل قد اثر بشكل قوي على الاخلاقيات العامة للمجتمع"(٢) مما زاد في شكل ونوعية وحجم الامراض الاجتماعية في المجتمعات الصناعية . كالاولاد غير الشرعيين ، والعلاقات الجنسية غير الشرعية ، وتفكك الأسرة ، الممتدة والصغيرة ، وظهور مشكلة كبار السن . وفي هذا المجال يؤكد لنا المودودي قدرته على التعامل مع التراث السوسيولوجي الغربي حول المشكلات الاجتماعية ، التي تعتبر من أوسع حقول علم الاجتماع بل من مبررات وجوده . وهذا الاطلاع الواسع على مصادر الثقافة الغربية وتراثها السوسيولوجي بوجه خاص ، هو ما ينقص العديد من المفكرين الاسلاميين المعاصرين الذين تعاملوا أو يتعاملوا مع مشكلات العصر ، وقضايا المجتمع المعاصر . ولعل ذلك يعود إلى امتلاكه ناصية اكثر من لغة ، ومنها الانجليزية التي مكنته من الاطلاع على التراث الانساني خارج الدائرة الاسلامية التي بدونها تبقى ثقافة المسلم المعاصر ثقافة ناقصة .

٤ - انخفاض نسبة المواليد : حيث يعتبر هذا الانخفاض من اهم واكثر نتائج حركة تحديد النسل ، وضوحاً وتهديداً للمصير الانساني خاصة في تلك المجتمعات التي وصلت إلى مرحلة الثبات في حجم السكان أو دخلت مرحلة التناقص ، وزيادة معدل الوفيات على معدل المواليد . فالحجم السكاني في نظره يعتبر مصدراً من مصادر القوة الحقيقية في المجتمع(٣) في ظل نظام اجتماعي متكامل . ولهذا يذهب إلى تأييد الرأي القائل بأن أحد الأسباب الرئيسية لتراجع النفوذ الفرنسي والانجليزي على الساحة العالمية وزوال سيطرتهم السياسية ، انما يعود لاتباعهما

---

(١) هذه المقولة لبارسونز مأخوذة عن كتابه ، استقرار النظام العائلي في امريكا ، انظر :
T. Parsons ,The Stability of The American Family System,London 1961 P94

(٢) المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ٢٦ ، ٢٧-٣٣، ١٦٤-١٦٦ .

(٣) المودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣١٢-٣١٣ ، وحركة تحديد النسل ، ص ٩٨-١٠٠

سياسة تحديد النسل(١) . ونتيجة للشعور بهذه المخاطر ظهرت "ردود فعل" في المجتمعات الغربية تشجع على الانجاب وتزايد السكان(٢) . في حين تم التركيز على سياسة "تنظيم النسل" وتحديده في مجتمعات العالم الثالث ، بل إن وجود برنامج لضبط النمو السكاني، أصبح بين شروط مؤسسات الاقراض العالمية والبنوك الدولية . ويظهر ذلك من خلال برامج تحديد النسل المدعومة من الولايات المتحدة في الدول ذات الكثافة السكانية والدخول المتدنية ، وتاسيس برامج عالمية تحت اشراف منظمة الأمم المتحدة .

المودودي ونقد المبررات

ينطلق المودودي في تحديد موقفه من المشكلة السكانية او سياسة تحديد النسل، من خلال نقد المبررات التي نشأت هذه الحركة على أساسها . وان المحور الرئيسي لهذه المبررات هو مقولة التناقض بين التزايد السكاني ، والتزايد في مصادر الرزق والمعاش ومساحة الأرض الصالحة للسكن والزراعة ، وهو ما عبر عنه بعض المفكرين "بقانون تناقص الغلة"(٣) . الذي يستند إليه دعاة الحد من التزايد السكاني في تبرير سياستهم وسلوكهم .

إن المودودي لا يتعامل مع التزايد السكاني على أنه مشكلة اقتصاديةللمجتمع، بل يرى فيه العكس تماماً إذا ما أحسن التعامل معه وتوظيفه كطاقة انتاجية . فالانسان في نظره ، منتجاً ، ومستهلكاً ، وليس مستهلكاً فقط كما حاول المالتوسيون أن يصوروه . بل هو أحد العوامل الرئيسية للانتاج ، ولهذا يرد اقتران الزيادة السكانية مع التقدم والنهوض الذي أحرزه الانسان(٤) .

من هنا فإنه لا يرى في مبررات ، ضيق المساحة الصالحة للسكن والزراعة ، ومحدودية وسائل ومصادر الرزق والمعاش ، سبباً كافياً للاقدام على الانتحار

---

(١) المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ٥١-٥٢ .
(٢) حول تفاصيل ردود الفعل : المصدر نفسه ، ص ٥٣-٦٤ .
(٣) رمزي زكي ، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية ، ص ٣٢ .
(٤) المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ١٥١، ١٢١-١٢٧ .

القومي الجماعي الذي تمثله عملية تحديد النسل في المجتمع . فتراه يرسم صورة مأساوية مدعمة بالارقام والاحصائيات لتلك المجتمعات الآخذة بسياسة تحديد النسل . حول مضار هذه السياسة وآثارها المدمرة(١) . مع أن التزايد في انتاج المواد الغذائية يفوق التزايد السكاني (٢) . لكنه يرفض في حال وجود مشكلة سكانية أن تحل المشكلة على حساب الانسان ، لان في ذلك اعتراف بعجز الانسان وانتهاء قدراته على الابداع والتطوير ، واعتراف منا بجريمتنا كما ذهب خورشيد احمد أحد تلامذة المودودي في استعراضه للمشكلة السكانية من جوانبها الاقتصادية والدفاعية . فيقول : "إن معنى هذه الخطة أن يساورنا اليأس من مواهب الانسان واستعداداته الفكرية والعملية فنذهب نعمل للتقليل من عدد أفراد البشرية ، بدلاً من العمل على ترقية الوسائل وزيادة الانتاج.."(٣) ، وهنا يلتقي المودودي ومدرسته في هذا الموقف مع المدرسة الماركسية في نقد المبررات المالتوسية - الرأسمالية لحركة تحديد النسل . لكن المودودي يعالج القضية من زوايا مختلفة فكلاً من نظرية المودودي والنظرية الماركسية ، تنحاز إلى المبدأ الانساني في التعامل مع المشكلة السكانية ، وترى أن المشكلة الحقيقية لا تكمن في ندرة الموارد ومصادر الغذاء وضيق المساحة . ولكنها تكمن في النظام الاجتماعي والاقتصادي الرأسمالي ، وفي منظومة القيم الرأسمالية القائمة على الفردية ، واللذة والنفعية والاحتكار ، محاولة تحديد المشكلة خارج إطارها القيمي والاجتماعي والأخلاقي ، ونفي التهمة الموجهة إليها باعتبار المشكلة السكانية إحدى افرازات النظام الرأسمالي .

من هنا فإن المودودي حين يحدد موقفه ، ويطرح البديل الاسلامي ، يبدأ بإعادة الأمور إلى طبيعتها ويحرر قضية الرزق والمصادر من النظرة الاحتكارية الرأسمالية القاصرة ويربطها بالخالق وبعقيدة الرزق فالله هو المنظم الحقيقي

---

(١) المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ٧٩-١٠٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ١١٠-١٢٠ ، وانظر الجداول التي يوردها في ص ١١٥-١١٨، ص ١٩٠ .
(٣) خورشيد أحمد ، استعراض علمي لحركة تحديد النسل ، ملحق ضمن كتاب المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ٢٠٧ . انظر أيضاً : رمزي زكي ، المشكلة السكانية ، ص٣٢ . وراشد الغنوشي ، المرأة المسلمة في تونس - بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي ، ط١ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٨ ، ص ١٤٤-١٤٦ .

للنسل ، وهو الرازق الضامن لرزق المخلوقات - مقرونة بالخطاب الاسلامي الحافز على العمل والانتاج والابداع . فقابلية الانسان للتكاثر قابلية ضخمة ، ولكن المحاولات التي تنجح من بينها محدودة بقدر الله وقدرته (١) . وبالتالي فان التدخل في هذا النظام الالهي ، هو خروج سافر على نظام الانسان الفطري(٢) . وبذلك فان مقولة مالتوس حول تضاعف عدد السكان كل (٢٥-٣٠) سنة ، تفقد قيمتها بفعل الحقائق التاريخية والاجتماعية المعاشة . فلو أن ذرية رجل وامرأة تزايدوا بفعل هذا القانون من قبل المسيح بثلاثة آلاف سنة فاننا نحتاج إلى (٢٦) رقماً لكتابة عدد أفرادها . وعلى هذا الأساس يخلص المودودي إلى أن الله تعالى هو المنظم الحقيقي لافراد البشرية الذين لم يصل عددهم إلا إلى رقم يسير إذا ما قورن بالرقم المتوقع حسب قانون مضاعفة عدد السكان كل (٢٥-٣٠) سنة (٣) وذلك بعد آلاف السنين من بدأ الخليقة .

المودودي والبديل الاسلامي

انطلاقاً من تحليل المودودي لحركة تحديد النسل ودراسته للمبررات الاقتصادية والجغرافية والبيولوجية التي اعتمد عليها دعاة التحديد ، حدد موقفه الاسلامي من المشكلة السكانية ومن حركة تحديد النسل في ضوء الثوابت التالية :

١ - ان الوقائع التاريخية والاحصائية أثبتت عدم صحة المقولات المالتوسية والمبررات التي اعتمدت عليها في دعوتها إلى الحد من عدد السكان .

٢ - ان المودودي ينطلق من مفهوم "الحاكمية الالهية" في تحديد موقفه من المشكلة السكانية ومن حركة تحديد النسل ، فكما أن الله تعالى هو الحاكم المطلق ، وصاحب السيادة العليا ، وهو المشرع الحقيقي في المجتمع والدولة ، فانه كذلك هو المنظم الحقيقي لعملية التزايد السكاني وللنسل الانساني . وذلك إذا ما قورنت الزيادة الحقيقية . بالزيادة المتوقعة المبنية على قابلية

---

(١) انظر التفصيل البيولوجي لهذا الرأي : المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص١٠٧-١١٠ ، ١٥٥-١٥٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٨-١٥٩ .

الانسان وقدرته على التكاثر وخاصة لدى الرجال .

٣ - ان المودودي يميز بين نوعين من تنظيم النسل ، المحاولة الفردية ، والحركة الاجتماعية . إذ أن الضرورة قد تبيح للزوجين بصورة فردية اتباع أسلوب تنظيم أو تحديد النسل . ولكن الاسلام يقف في وجه تحديد النسل حين يتحول إلى "حركة شعبية اجتماعية"(١) تهدف إلى الحد من أفراد المجتمع . لأن ذلك يتصادم مع عقيدة الاسلام في الرزق . ويعد ضرباً من الانتحار القومي . "إذ أن الرزق من وظيفة الخالق وأن البحث عنه من وظيفة الانسان"(٢) "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم واياكم ، إن قتلهم كان خطأكبيراً..."(٣) فهذه الآية في نظر المودودي تهدم الأسس والحجج الاقتصادية التي قامت عليها حركة تحديد النسل(٤) .

٤ - يرى المودودي أن البديل الاسلامي للحد من النسل - لمعالجة المشكلة السكانية - هو ترك محاولات الحد من المستهلكين ، وتوجيه الجهود نحو زيادة مصادر الرزق طبقاً لما يقضي به قانون الفطرة الذي وضعه الخالق...وانطلاقاً من فهمه لهذا القانون يقيم علاقة طردية بين زيادة السكان "المستهلكين" وبين التوسع في مصادر الثروة والرزق ، ويصف محاولات الحد من عدد السكان بانه من أخطاء الانسان الكبرى(٥) . ومن وسائل الحل التي يطرحها ، تطوير الانتاجية وزيادة الرقعة الزراعية واتباع الوسائل الحديثة في البحث عن مصادر جديدة وتطويرها . ويضرب على ذلك مثلاً مقارناً بين انتاجية القمح والارز في باكستان وغيرها من الدول ذات الانتاجية العالية ، فبينما نجد انتاجية القمح (٠,٤٢) طن/هكتار في باكستان ، نجده في اليابان (٩,٨٥) طن/هكتار وكذلك الأرز (٠,٦١) طن/هكتار في باكستان ، نجده في اسبانيا (٢,٣٥) طن/هكتار .

---

(١) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٢٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٨،١٦٩ ، ١٧٠-١٧١ .
(٣) سورة الاسراء ، الآية ٣١ .
(٤) المودودي الحكومة الاسلامية ، ص ١٩٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٧ .
(٦) المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ١٢٧-١٣٣ .

وعلى هذا الأساس نجده على اتفاق تام مع أصحاب الرأي القائل بأن المشكلة السكانية هي عبارة عن النتيجة الطبيعية للخلل القائم في النظام الاجتماعي والاقتصادي العالمي ، وفي نظام التوزيع بالتحديد إذ أن الاحصائيات العالمية تشير إلى زيادة انتاج المواد الغذائية - وخاصة في النصف الثاني من القرن الحالي - عن حاجة البشرية (١) . وهذا ما يتناقض مع الصورة المأساوية التي رسمها مالتوس لمستقبل البشرية إذا لم تأخذ بوسائل تحديد النسل .

إن المشكلة السكانية كما تبدو من خلال تحليل آراء المودودي ، هي مشكلة اخلاقية بالدرجة الأولى ، قائمة بفعل سوء التوزيع في الموارد الغذائية والاقتصادية ، فالعالم يشهد فائضاً في الانتاج ، وانتشاراً لظاهرة المجاعات في المناطق الجافة والفقيرة . وهذا التناقض يعكس الأزمة الاخلاقية التي تعيشها الانسانية والنظام الرأسمالي ، اقتصاد السوق بوجه خاص . وهنا تصبح مقولة الأخوين الأمريكيين وليم وبول بادورك :"أمريكا ستقرر من سيبقى على قيد الحياة"(٢) . أكثر دلالة وايحاء . وهذا الموقف من المشكلة السكانية وحركة تحديد النسل ، يقدمه المودودي في سياق نقده الشديد للقيم والحضارة الغربية . ولهذا لم نجد ذكراً أو تعرضاً لموقف النظرية الماركسية من المشكلة الانسانية . ولعل ذلك يعود إلى التقاء الطرفين على تحليل المشكلة وأسبابها باعتبارها مشكلة عدالة في التوزيع ، وليست ندرة في الانتاج ، وان اختلفا في المنطلقات الايديولوجية والحلول المقترحة .

إن معالجة المودودي لهذه المشكلة ، تاتي أيضاً في سياق تعامله -كمجدد- مع قضايا ومشكلات العصر ، وبالرغم من اتفاقه مع "النظرة الفقهية" لهذه القضايا في النتيجة إلا أنه تعامل معها من خلال المناهج العلمية الحديثة . ولهذا يعتبر كتابه "حركة تحديد النسل" الأول من نوعه في المكتبة الاسلامية الحديثة . هذا فضلاً عن إطلاعه الواسع على التراث السوسيولوجي والديموغرافي الغربي ، مما مكنه من معرفة وفهم المقولات والنظريات والوقوف على صلب أهدافها ، وميز احكامه

---

(١) المودودي ، حركة تحديد النسل ، ص ١١٧ .
(٢) رمزي زكي ، المشكلة السكانية ، ص ١٩٩ .

بمصداقية لدى الباحثين والمفكرين - مع الاحتفاظ بامكانية الاختلاف معه في آرائه على أسس علمية . وهذه الخاصية المنهجية التي تميز بها المودودي في العديد من أبحاثه ، يفتقر إليها العديد من الاسلاميين المعاصرين ، بإهمالهم المناهج العلمية الحديثة ، والعلوم الانسانية والاجتماعية ، مما افقدهم القدرة على استكناه الظواهر الاجتماعية في مرحلة من المراحل . ولهذا نجد تفاوتاً بين قطاعات الصحوة الاسلامية المعاصرة في الكفاءة والمقدرة على التعامل مع مشكلات العصر وقضاياه ، واختلافاً في حجم الاجتهاد ودور العقل في القضايا التي تحتاج إلى الاجتهاد والتجديد أكثر من تأويل النصوص . وهذا ما يدعو إلى تطوير الفقه وتجديده ، والانتقال به من الفقه الفردي أو فقه الأوراق إلى الفقه المؤسسي ، وفقه المجامع العلمية . إذ أن الفقه الفردي لم يعد بمقدوره الاحاطة بكافة المعطيات المتعلقة بمشكلات العصر وقضاياه .

ومن بين مفرزات الحضارة الحديثة الت تحتاج من الفقه الاسلامي إلى نظرة جادة وجديدة ، المشكلة السكانية وما يتعلق بها من نظم اقتصادية . إذ أنه بعد تراجع النظام الماركسي والاشتراكي ، لم يعد مؤهلاً للوقوف أمام النظرة الراسمالية التشاؤمية ، والقائمة على فلسفة المتعة واللذة ، إلا الفكر الاسلامي . وهذا ما يضاعف حجم المسؤولية الملقاة على مفكري الصحوة الاسلامية للانتقال به إلى طور الفعل الحضاري على مسرح الحياة .

لهذا فان مفهوم العدالة الاجتماعية (١) اليوم ، يبدو أكثر قابلية للتطبيق والتبني من قبل الطبقات الوسطى والفقيرة ، كي تحافظ المجتمعات الاسلامية على تماسكها ، وتتجنب الوقوع في مزالق النظامين ، الاشتراكي المنهار ، والرأسمالي المتغطرس .

---

(١) للتوسع حول مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الاسلامي : أنظر : احسان عبد المنعم سمارة ، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الاسلامي المعاصر ، (أبو الأعلى المودودي ، سيد قطب ، محمد الغزالي ، تقي الدين النبهاني ، محمد باقر الصدر) ، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الفلسفة في الجامعة الأردنية ، اشراف الدكتور أحمد ماضي ، عمان، ١٩٨٦ . وحول هذا المفهوم عند المودودي أنظر : المصدر نفسه ، ص ٨٩-٩٩ ، ١٨١-١٩٢ . والمودودي ، الحكومة الاسلامية ، ص ٣٥٣-٣٧٤ .

المرأة ومكانتها في نسقه الفكري

لا نكاد نجد مفكراً أو مصلحاً اسلامياً في العصر الحديث والمعاصر ، لم يتعرض لقضية المرأة . ففي بداية الاحتكاك الثقافي مع الغرب ، كان طرح المفكرين في هذا الموضوع يتسم بذيول الهزيمة النفسية ، والصدمة الحضارية التي أصابت العالم الاسلامي عندما استيقظ على حجم الهوة الثقافية والحضارية بين عالم يمتلك المبادىء الاسلامية المثالية لكنه يعاني من تخلف مذهل ، وشامل ، وعالم متوثب يمتلك مصادر القوة العلمية والمادية والعسكرية . وإلى جانبها ثقافة تتميز بالقدرة على الانتشار في الفراغات الثقافية في بقية أجزاء العالم خاصة تلك الفراغات التي صنعتها مناهج المستشرقين ، والاداة العسكرية للمستعمر الغربي .

من هنا كانت ردود الفعل بين المثقفين في العالم الاسلامي ، تعكس حجم المشكلة الحضارية التي عانى منها المجتمع في عصور الانحطاط والجمود ، وتمثلت في عدة دعوات وأفكار تجسد فكرة التغريب والتقليد الحرفي لحركة التاريخ الاروبي ، ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً . فكانت دعوات قاسم أمين ورفاعة الطهطاوي وطه حسين وسلامةموسى ولويس عوض ونظيرة زين الدين وهدى شعراوي، والطاهر الحداد ، وباحثة البادية "ملك حفني ناصيف" ، ودرية شفيق ، وعبد القادر المغربي ، في العالم العربي (١) في حين كانت الهند تموج بمثل هذه الدعوات ، ومن أشهر رموز تيار التغريب في الهند ، السيد احمد خان وممتاز علي ، وميرزا غلام أحمد حيث نادوا بالاصلاح الاجتماعي في مجال المرأة وحقوقها وتحررها والمساواة الكاملة مع الرجل ، كما ناقش سيد أحمد خان موضوع تعدد الزوجات بشكل خاص(٢) ، وهو بهذا الموقف يتفق مع محمد عبده في مصر ، حيث قارن أحمد أمين بين الرجلين في دراسته عن زعماء الاصلاح في العصر الحديث(٣) .

---

(١) حول تفصيل هذه الدعوات وخاصة حول قضية المرأة ، وردود الفعل عليها ، أنظر : فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ص ٤٥٧-٤٨٨ .
(٢) خليل عبد العال ، التراث الاسلامي في الهند ، ص ٤٣-٤٦ .
(٣) أحمد أمين ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، ص ١٢١-١٢٤ .

في مثل هذه البيئة الثقافية الغارقة في مركب الازمات ، الجامعة للمتناقضات، للافراط والتفريط ، للتقليد والتجديد ، للمحافظة والتحرر، للدينية والعلمانية، للمستعمر والثورات ، كانت بداية المودودي ، التي ميزته عن كل هؤلاء ، فهو وان تأثر بالتيار الاسلامي السائد في تلك الفترة والذي يمثله "محمد اقبال" ، إلا أن ارهاصات التجديد وسمت المجددين كانت بادية على فكره وسيرته وانطلاقته وعبقريته المبكرة . ولهذا كان لا بد له بعد أن ذاعت شهرته ، من الاشتراك في الجدل الدائر في البلاد الاسلامية حول قضية المرأة ، وقد توزع انتاجه الفكري ومواقفه الفقهية والسياسية من قضية المرأة بين الفترتين الهندية والباكستانية من حياته ، ففي الفترة الواقعة بين (١٩٣٣-١٩٣٧) ، ظهر له عدة كتب حول المسالة الاجتماعية وقضية المرأة (١) ومنها حركة تحديد النسل ، "حقوق الزوجين-دراسة نقدية لقانون الاحوال الشخصية" ، وهو عبارة عن سلسلة مقالات كتبها مساهمة في المساجلات الفكرية التي دارت في الهند حول "فساد العلاقات الزوجية" وكان قد نشرها في مجلة ترجمان القرآن عام ١٩٣٥ . ثم أضاف عليها إضافات ضرورية وقدمها على شكل كتاب صدر عام ١٩٤٣ (٢) . ومن هذه الكتب أيضاً كتاب "الحجاب" الذي عالج فيه بصورة مفصلة أحوال المرأة في الشعوب والامم والحضارات اليونانية والرومانية وأوروبا المسيحية وأوروبا الحديثة ، والمجتمع الاسلامي الحديث . كل ذلك مقارناً بمكانة المرأة وحقوقها والاحكام المتعلقة بها في الاخلاق والاجتماع ، في ضوء النظام الاجتماعي في الاسلام . ومصطلح "الحجاب" في نظر المودودي ، ليس هو الصورة المبتسرة التي اختزلت في شكل لباس المرأة المسلمة ، بل هو قواعد النظام الاجتماعي الكلي المتعلق بالمرأة في الاسلام سواء من حيث السلوك ،التنشئة ،الاخلاق ،الاحكام ، الحقوق ، اللباس وهنا يؤكد المودودي أن مسالة الحجاب ما عرضت للمسلمين لشعورهم بضرورة عقلية أو شرعية ،وانما نتيجة لتاثرهم ببريق حضارة أمة غالبة ، ولكون الغرب قد نظر اليه -الحجاب- بعين المقت والازدراء ، هذا فضلاً عن تاثرهم بالنظريات الغربية حول تحرير المرأة ومساواة الجنسين منذ أواخر القرن التاسع عشر (٣) .

---

(١) انظر : سمير عبد الحميد ، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته ، ص ٢١٦،٢١٩ .
(٢) المودودي ، حقوق الزوجين :دراسة نقدية لقانون الاحوال الشخصية ، ص ٩-١٠ .
(٣) المودودي ، الحجاب ، ص ٤-٣٤ ، ٤٩ .

ومن الكتب التي وضعها المودودي في هذا السياق "تفسير سورة النور" التي تشتمل على أحكام الحجاب والنظام الاجتماعي والخلقي المتعلق بالاسرة والمرأة في الاسلام ، إضافة إلى بعض التشريعات المتعلقة بالانحراف السلوكي والجنسي .

وقد أكد المودودي أن من قرأ هذا التفسير مع كتاب "الحجاب" ، فإنه قلما يحتاج إلى كتاب آخر لمعرفة طبيعة الحياة الاجتماعية في المجتمع الاسلامي (١) .

إن نظرة تحليلية لتراث المودودي الفكري حول قضية المرأة ، تقودنا إلى أن هذا المفكر المجدد تعامل مع هذه القضية من خلال محورين رئيسيين :
الأول : نقد التصور الفكري والادبي والاجتماعي للمرأة في الحضارة الغربية وما قاد إليه هذا التصور من مظاهر التفكك الاجتماعي والانحراف السلوكي والنفسي .
الثاني : طرح النموذج أو البديل الاسلامي وتوضيح مكانة المرأة ودورها وقيمتها الانسانية في النسق الفكري والاجتماعي للمجتمع المسلم .

لقد اجاد المودودي في تشريح صورة المرأة ووضعها في المجتمعات الغربية ، شأنها في ذلك شأن العديد من القضايا التي انتقد فيها هذه الحضارة وجذورها الفكرية التي يعيدها إلى التراث الفكري اليوناني والروماني . وخاصة في تعاملها مع المرأة من المنظور الجنسي ، وتجسيد هذا التصور عبر فنون النحت والفلسفة الرواقية ، والفن المسرحي ، إلا أن هذا التصور بلغ ذروته من خلال التعبير عن هذا المنظور بفكرة "آلهة الحب" و "الجمال"(٢) ، وتجسيدها بالتماثيل العارية . إن هذا التصور اليوناني انسحب على الثقافة الغربية الحديثة . وكان لهذا الفكر دور بارز في تحويل أوروبا "المسيحية" إلى أوروبا "الحديثة" بنظامها العلماني الديموقراطي الذي فتح باب الحرية المطلقة للرجال والنساء على مصراعيه ، كما حاصر دور الدين في المجتمع في زاوية محدودة جداً لا تكاد تذكر خاصة بعد الثورة الفرنسية وحركة الاصلاح الديني .

---

(١) أنظر : المودودي ، تفسير سورة النور ، مقدمة المعرب ، محمد عاصم الحداد ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ ، ص ١١ .
(٢) أنظر : المودودي ، الحجاب ، ص ١٥ ، وكذلك ص ١٢-٢٠ .

وهنا يرى المودودي أن صورة المرأة ومكانتها تتراوح بين متطرفات "الافراط والتفريط" حينما بلغت المرأة منتهى درجات الاباحية في الثقافات اليونانية والرومانية والهندية القديمة ، المدعومة بالتصورات الدينية الوثنية (١) ، وفي الثقافة الغربية الحديثة نجد صورة المرأة في الثقافة المسيحية التي سادت أوروبا في العصور الوسطى قد انحدرت إلى درجة "المهانة والذل" ، فهي "ينبوع المعاصي وأصل السيئة والفجور ، وهي للرجل باب من أبواب جهنم...وهي مدخل الشيطان إلى نفس الانسان...وهي شر لابد منه..." في حين أن تصوراً مسيحياً أقل حدة تجاه المرأة وعلاقتها بالرجل خلاصته "إن العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة نجس في نفسها ، يجب أن تتجنب" وقد تطور هذا التصور بتأثير الفلسفة الاشراقية الموروثة ، حتى وصل إلى "المفهوم الرهبني للاخلاق"(٢) . وهذا ما أدى إلى تعقيد نظام الزواج والطلاق ، "وجعل المرأة تحت سلطة الرجل الكاملة" ، كما انحطت منزلة المرأة في كل ناحية من نواحي الحياة (٣) .

أما في الحضارة الغربية الحديثة فقد حاولت النظريات الاجتماعية والفلسفية تصحيح وضع المرأة في بادىء الأمر ، في أمور المكانة ، الملكية ، فرص التعليم والتربية والارتقاء بالمواهب ، قوانين الزواج والطلاق والحقوق الاقتصادية ، ونجحت في بادىء الأمر ، إلا أن النزوع إلى الافراط ظل يشتد في القرن التاسع عشر حتى وصل ذروته في القرن العشرين الميلادي ، حيث تجسدت مظاهر هذا الافراط في ثلاثة عناوين :

١ - المساواة بين الرجال والنساء .

٢ - الاستقلال الاقتصادي للنساء .

٣ - الاختلاط المطلق بين الجنسين .

وإلى هذه المبادىء الثلاثة يحيل المودودي فساد النظام الاجتماعي الغربي وبروز مظاهر التفكك والانحراف (٤) . والدعوة إلى الحد من التزايد السكاني وتحديد

---

(١) حول صورة المرأة في التراث الهندي ، انظر : المودودي ، الحجاب ، ص ٣٣-٣٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١-٢٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣-٢٤ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥-٣٣ ، وحركة تحديد النسل ، ص ٨-١٤ .

النسل ، وشيوع الاباحية الجنسية . ويذهب إلى أن أصل الفساد في المجتمع الغربي وتصوره عن الاسرة والمرأة يعود إلى التصور المتطرف للحرية ، وبالتحديد نظرية الحرية الشخصية التي ترمي إلى إعطاء الفرد الحرية التامة والاباحية المطلقة بإزاء المجتمع ، وما وجود الحكومة والمؤسسات الاجتماعية ، إلا للحفاظ على هذه الحرية التي يتمتع بها الفرد . هذا التصور المغالي للحرية لم يأت من فراغ بل كان في الحقيقة نتيجة "غضب وسخط على نظام إجتماعي قائم على الظلم..كان يحمل في مطاويه أسباب الفساد الأكبر"(١) . ولهذا فإن المودودي لا يبحث قضية المرأة في المجتمع الغربي بصورتها السلوكية السطحية ولكنه يبحثها في إطار التغيرات الجذرية التي شهدتها أوروبا الحديثة فالنظام الرأسمالي ، ونظام التمدن الديموقراطي والاباحية الخلقية تولدت بفعل هذا التصور المتطرف للحرية . في حين كانت الاشتراكية والفاشية والمذاهب الجماعية رد فعل على التطرف في الحرية الفردية وما لازمه من بغي وطغيان(٢) . إلا أن هذه المذاهب الجماعية بالغت في حرية الجماعة على حساب الفرد فكانت تطرفاً على النقيض من التطرف الرأسمالي . وهكذا ظلت المجتمعات الغربية المهيمنة على المجتمعات الانسانية تتراوح بين متطرفات في حين ظلت الحضارة الغربية الحديثة بعيدة عن نظرة الاعتدال في العمل والفكر وتصور الحياة الفردية والجماعية .

لقد كانت الجوانب الاجتماعية والنفسية والاقتصادية لهذه المراوحة بين المتطرفات الأكثر تضرراً في بنية المجتمعات الغربية رأسمالية كانت أم اشتراكية . إلا أن المودودي يصب نقده بشكل مركز على الاثار الاجتماعية للتطرف في مذهب الحرية الفردية ، ويسترسل في حشد الامثلة والنماذج على فساد البيئة الاجتماعية والخلقية والعقائدية من خلال الادبيات الغربية نفسها . سواء تلك الاصوات الغربية التي ارتفعت محذرة من تعاظم مظاهر الانحراف والتفكك الاجتماعي

---

(١) المودودي، الحجاب، ص ٥٠-٥١ . حيث يرى أن الثورة الفرنسية (١٧٨٩) كانت نتيجة لهذا التصور المتطرف للحرية ، ولهذا يبدو التراث الفرنسي فيما بعد الثورة الأكثر تطرفاً وايغالاً في الحرية الفردية والاباحية والخروج على قواعد الاجتماع والاسرة والاخلاق والعلاقة بين الرجل والمرأة وتأطير هذا التوجه من خلال مذاهب فكرية وأدبية وفنية وديموغرافية .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

والخلقي . من أمثال "اليكسس كاريل" في كتابه "الانسان ذلك المجهول" (١) وسوروكن وشبنجلر ، والعشرات من الأسماء الأخرى في الحقول العلمية المختلفة وبشكل خاص في حقول الاجتماع ، علم النفس ، السكان ، الطب والقانون ، أما الأمثلة الأخرى التي ساقها على فساد الحياة الغربية فكانت تلك المدافعة عن فكرة الحرية الفردية المطلقة مجسدة عبر حقول "الاجتماع وعلم النفس، والادب الروائي والمسرحي . والمذاهب الفلسفية التي سوغت للانسان الغربي "الحرية المطلقة" والعبثية والاندفاع خلف إشباع الغرائز . وتصوير العلاقة بين الجنسين على أنها علاقة بيولوجية كسائر العلاقات الحيوانية لا دخل للاخلاق بها والدعوة إلى الانعتاق من القيود الاجتماعية والدينية والاخلاقية ، باعتبارها من معوقات الرقي والتقدم .

ولهذا شاع أدب الانحلال والعبثية والغثيان ، وأدب الحركة المالتوسية ، وأصبح التعامل مع المرأة في المجتمع ينطلق من كونها أداة أو وسيلة لخدمة المصالح الرأسمالية ، والترويج لها عبر وسائل الاعلان ، وتوظيف جسد المرأة للدعاية والاعلان، وذلك بالرغم من المساواة القانوينة والسياسية مع الرجل. إلا أن وضع المرأة بلغ درجة من المهانة في المجتمعات الغربية لا تحسد عليه ، حين أفرزت ظاهرة حرفة البغاء التي أصبحت تجارة دولية منظمة يحميها القانون ، وتروج لها وسائل الاعلام والافلام والفكر والادب ، وتشترك فيها نخبة المجتمع وصفوته فضلاً عن عامة أفراد الشعب .

---

(١) يعتمد سيد قطب على هذا الكتاب بشكل رئيس في نقد الحضارة الغربية ، وان اختلف مع "كاريل" في "كيفية الخلاص" . حيث لا يعطي كاريل دوراً للدين في دعوته لاعادة بناء الحضارة والانسان على أسس إنسانية سليمة ، ويرى أن طريق الخلاص هو :مزيد من علوم الانسان ، يمكننا من اعادة انشاء الانسان" ، ومن الملاحظ أن هناك تشابهاً كبيراً بين منهج سيد قطب في نقد الحضارة الغربية ، وكلاً من منهج المودودي ، ومنهج أبي الحسن الندوي والتي يمكن أن نطلق عليها "المدرسة الهندية" . ولهذا يُكثر سيد قطب من النقول والاستشهاد بنصوص من مؤلفات المودودي "الحجاب ، المصطلحات الأربعة ، نظرية الاسلام وهديه ، وتفسير سورة النور ، وغيرها" وكتاب "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" للندوي ، وكان سيد قد كتب مقدمة هذا الكتاب عندما صدر في القاهرة عام ١٩٥١ ، ومن وجوه التشابه بين سيد والمودودي أيضاً نقد الماركسية ضمن اطار الحضارة الغربية ، قارن : سيد قطب ، الاسلام ومشكلات الحضارة ، ط١٧ ، دار الشروق ، بيروت - القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٩-٢٢ ، ٥٠-٥٢ ، ٥٧-٦٤ ، ٨٩-١٠٧ ، ١١١-١٢١ - ١٢٦-١٣٦ ، ١٤٥-١٥٥ ، ١٦٤ ، ١٦٦-١٨٤ ، المستقبل لهذا الدين ، ص ٥٩-٦٧ ، ٧٧-٨٢ .

إن هذا التركيز على الجانب الاجتماعي والخلقي في نقد الحضارة الغربية وتصورها عن المرأة والحرية الفردية المطلقة ، له ما يبرره . إذ أن مظاهر الانحراف والجنوح والشذوذ ، والتفكك الأسري والاجتماعي ، وبروز ظاهرة احتراف البغاء (١) والبغاء الوحشي، والمبالغة في التبرج وزيادة الاولاد غير الشرعيين، وانتشار أدب ووسائل منع الحمل ، أصبحت من أوسع مجالات العلوم الاجتماعية والنفسية ، والتي تدرج وتدرس تحت عنوان "مشكلات اجتماعية" أو "مشكلات الحضارة" كما وصفها مالك بن نبي وسيد قطب .

ومن جهة أخرى ، كان يرغب في عقد مقارنة بين المجتمعات الغربية بوصفها السابق ، والمجتمعات الاسلامية التي أغرتها مظاهر الحضارة الغربية الخادعة ، وعلى وجه الخصوص فئة المستغربين في البلاد الاسلامية والهند بشكل خاص (٢) . فحذر منها ومن فئة اخرى كانت تحاول التوفيق أو التلفيق بين الحضارتين ولكن من منطلق تقليد المغلوب للغالب .

ولهذا يحذر المودودي بشكل اقرب إلى المفاصلة ، من السير على خطى الحضارة الغربية لان نتائجها لازمة لاي حركة مشابهة . لهذا نجد أن المودودي أدرك ان اختراق نظام التمدن الرأسمالي وفلسفته الخلقية ونظامه الديموقراطي القائم على التصور المغالي للحرية الفردية ، للمجتمعات الاسلامية ونظامها الاجتماعي المتعلق بالمرأة والأسرة والفلسفة الخلقية ، يعني ضرب هذه المجتمعات في حصنها الحصين ، ولهذا يصف المودودي نظام الاسرة والحجاب في الاسلام بأنه "أمنع قلعة للحضارة الاسلامية تلجأ إليه هذه الحضارة متى انهزمت ونكصت في الميدان الخارجي"(٣) ،. لأن سلامة الأسرة وطهارة المرأة ، تعني طهارة محاضن التنشئة للطفل المسلم والجيل المسلم من تاثير الكفر والضلال وفساد الاخلاق .

---

(١) يستطرد المودودي في ايراد الامثلة من الادبيات الغربية والاحصائيات المتعلقة بمظاهر وأعراض المشكلات الاجتماعية للحضارة الغربية وبشكل خاص في فرنسا باعتبارها رائدة في هذا المجال ، انظر : المودودي ، الحجاب ، ص ٤٩-١١٨ ، وحركة تحديد النسل ، ص ٨-٥٢ .

(٢) ذلك لأن المودودي وضع كتاب الحجاب في الثلاثينات من هذا القرن بين (١٩٣٣-١٩٣٧) ، أي قبل تقسيم شبه القارة إلى الهند وباكستان .

(٣) المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، ص ٢١٤-٢١٥ .

ان هاجس تخريب الاسرة المسلمة والمرأة المسلمة على ما في ذلك من اخطار كان الدافع الحقيقي للمودودي في توجيه نقده الشديد للمرأة العربية ، وما آل اليه وضعها من تبذل واقتفاء لآثار المرأة الغربية مقارنة بوضع المرأة المسلمة في الهند التي خضعت للاستعمار مدة تزيد على مئةوتسعين (١٩٠) سنة ، ومع ذلك لم تبلغ ما بلغته المرأة العربية المسلمة من تقليد للغرب والانجراف في تيار حضارته (١).

لوازم المدنية الصالحة :

انطلاقا من منهجه القائم على المقارنة بين النماذج الحضارية والاخلاقية والاجتماعية ، يطرح المودودي عادة بعد كل مناقشة لقضية من هذه القضايا "البديل الاسلامي" ويوضح معالمه كما يفهمها . فبعد أن ناقش تصور الحضارة الغربية للحرية الفردية وما آل إليه من آثار مدمرة على وضع الأسرة والمرأة والمجتمع . حدد لوازم المدينة الصالحة فيما يلي :

١ - تعديل الميلان الجنسي : فمن أول واجبات التمدن الصالح الرجوع بهذا الميلان الجنسي من مظلتي "الافراط والتفريط" إلى جادة القصد والاعتدال وضبطه عبر نظام للحياة الاجتماعية يمنع الانسان من الانحراف والخروج عن مقاصد الفطرة (٢) .

٢ - تشكيل الأسرة : وهنا يرى المودودي أن هذا النظام الذي يمنع الانحراف والفوضى "ما هو إلا أن يكون بين الرجل والمرأة اتصالاً أبدياً بصورة النكاح -الزواج- ويكون هذا الاتصال بينهما أساساً للنظام العائلي . وهذا النظام هو الذي يحمي حقوق الطرفين ولا يحمل طرفاً واحداً تبعة "الاتصال" أو العلاقة الجنسية بينهما ، ولهذا كان مقصود الفطرة من خلق الانسان أزواجاً كجميع الأنواع الحيوانية ، وانسجاماً مع مبدأ "الزوجية" الذي قام الخلق على أساسه "ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون" (٣) ، وبهذا المعنى يقدم المودودي النظام العائلي "كصورة شرعية وحيدة لارواء الغليل الجنسي" (٤) وكبديل لطرفي المعادلة المتمثلة في إفراط الرهبنة وتفريط الاباحية .

---

(١) المودودي ، الحجاب ، ص ٥-٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٤-١٤٨ .
(٣) الذاريات ، الاية ٤٩ .
(٤) المودودي ، الحجاب ، ص ١٢٦ ، ١٧١ .

هذا إلى جانب العديد من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والنفسية المنوطة "بمؤسسة الأسرة" باعتبارها الوحدة الاجتماعية التي يقوم على أساسها سائر النظام الاجتماعي في المجتمع . لهذا كان نظام الأسرة (النكاح) فريضة جماعية ، وحق فطري للجماعة على الفرد (١) ، ليس في المجتمع المسلم فحسب ، بل في المجتمع الانساني بصورة عامة .

من هنا ينظر المودودي إلى قانون الزواج باعتباره اهم قانون ينظم المجتمع واكثرها انتشاراً ، واوسعها تأثيراً ، والعلاقة الزوجية هي حجر الزاوية في المجتمع الانساني وحضارته (٢) . فهذه المعاهدة بين الرجل والمراة بدونها لا يمكن أن يكتب البقاء والنمو للتمدن الانساني ، لأن التمدن الانساني لم يتكون إلا بمعاشرة الرجل والمراة...وانشائهما أسرة ، ثم امتداد وشائج النسب ، فإذا قامت العلاقة بينهما بقصد اللذة والمتعة النفسية دون التفكير في إنشاء أسرة (٣) انتشر عقد التمدن الانساني ، واستؤصلت حياة الانسان الاجتماعية ، وعاد الأساس الذي يقوم عليه اليوم بناء التمدن والاجتماع أثراً بعد عين..."(٣) . ولهذا أجمعت الشرائع القديمة والحديثة على تحريم ومنع الزنا (٤) . لان المقصود بالميلان بين الجنسين صرف الفردية في الانسان إلى الجماعية ، وبالوصل بينهما تكون بداية الحياة الاجتماعية . وذهب إلى أن بين الجنسين نوعين من العلاقة هما "البهيمية الجنسية ، والانسانية" وان صلاح التمدن الانساني متوقف على درجة الاعتدال والتوازن بين العلاقتين (٥) .

٣ - سد باب الاباحة الجنسية : لانه ما لم يغلق هذا الباب ، فإن مقاصد الفطرة والاجتماع لن تتحقق ، وسوف يغرق المجتمع في فوضى العمل الجنسي ، ويتعرض للاثار المدمرة لمثل هذا السلوك في النفس والاخلاق والصحة والاجتماع ، والتكوين الوجداني (٦) .

---

(١) المودودي ، الحجاب ، ص ١٥٦ ، ١٤٩-١٥٧ .
(٢) المودودي ، حقوق الزوجين-دراسة نقدية لقانون الاحوال الشخصية ، ص١٤ .
(٣) المودودي ، تفسير سورة النور ، ص ٣٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ ، الحجاب ، ص ٢٢٨-٢٣٢ .
(٥) المودودي ، الحجاب ، ص ١٤٢-١٤٣ ، ١٣٧-١٤١ ، ٢٢٩-٢٣٢ .
(٦) حول الاثار المدمرة للزنا والفوضى الجنسية أنظر : المصدر نفسه ، ص ١٥٧-١٧٣ ، وحول ملابسات هذه الظاهرة في القانون الاسلامي والفقه أنظر : المودودي ، تفسير سورة النور ، ص ٣٧-١٢٢ .

٤ - وتحقيقاً لهذا الغرض ، يقترح المودودي أربعة تدابير لازمة لمنع الفواحش والانحراف في المجتمع ، فالعقوبة والقانون وحدهما لا يكفيان في معالجة هذه الظاهرة ، وهذه التدابير هي :

أ - تهذيب عقلية الأفراد بالتربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية والاخلاقية التي تردعهم عن ارتكاب الاثم .

ب - تأليب الرأي العام والاخلاق الجماعية ضد هذه الظاهرة ، بحيث تصبح قوى الرأي العام مانعاً وضابطاً لكل من لم تردعه التنشئة الخلقية والاجتماعية .

ج - القضاء على جميع الأسباب والمثيرات التي تحرض الأفراد على الإنحراف والوقوع في الجريمة .

د - يقام في سبيل الجريمة مع الموانع والعقبات في الحياة التمدنية ما لايتيسر مع للمرء ارتكابها ، وان تعمده وسعى فيه . (١)

وهنا يلاحظ أن منهج المودودي في الإصلاح يتسم بالشمولية فلايقف عند حدود المعالجة القانونية للظاهرة ، بل إن المنهج السديد للإصلاح ينبغي أن يتدخل قبل وقوع الجريمة . وذلك عبر وسائل التنشئة الفردية والاجتماعية وتوظيف الرأي العام ووسائل الضغط في المجتمع لمقاومةظاهرة الإنحراف الخلقي والتفكك الاجتماعي والفوضى الجنسية وتطهير المجتمع من كل أسباب الإثارة التي تعمل على إذكاء سعار الشهوة والغريزة ، وفي مقابل هذه الموانع لابد من توفير المناخ والظروف الاجتماعية التي تجعل الوسائل الشرعية لتصريف هذه الطاقة ، متاحة في حدود دائرة الزواج فقط .

هـ - أن تكون دائرة عمل الرجل منفصلة عن دائرة عمل المرأة ويكلف كل منهما بخدمات تمدنية مختلفة وفقاً لطبيعته ومقدرته الجسدية والعقلية ، وتنظيم العلاقة بينهما بشكل يفضي إلى التكامل والتعاون ، لا إلى التدخل في شؤون الاخر وذلك لحماية المجتمع من الاثار المدمرة للإختلاط المطلق بين الجنسين ، أما في إطار الأسرة فإن هذا التنظيم يقوم على أساس "قوامية

---

(١) المودودي ، الحجاب ، ص ١٧٤ - ١٨٠ ، ٢٥٢ - ٢٥٣ ، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٥٨ .

الرجل" ومسؤوليته الاقتصادية والأمنية عنها ، وحقه على افرادها بالطاعة ، في ظل مبادئ المساواة والتمتع بالحقوق الإنسانية الكاملة . (١)

ومن خلال هذه التدابير التي يقدمها المودودي للحيلولة دون انتشار مظاهر الانحراف نكتشف معالم نظريته في الإصلاح الاجتماعي التي تقوم على ثلاثة أسس :

١ - إصلاح الباطن :- ويشمل التربية والإعداد والتنشئة الاجتماعية والخلقية ، وتنمية الوازع الداخلي والرقابة الذاتية ، وهي في هذا المجال تشمل "خلق الحياء ، فتنة النظر ، فتنة اللسان ، الصوت ، الطيب ، فتنة التبرج والعري وإظهار الزينة"(٢) .

٢ - قوانين العقوبات :- ويتم اللجوء إليها في المجالات التي لاتفلح وسائل التربية في ردع المخالفين للنظام الاجتماعي من ارتكاب جرائمهم وتنحصر هنا في "الزنا ، القذف" (٣) .

٣ - التدابير الوقائية :- وبها تكتمل دائرة الإصلاح التي يقدمها المودودي انطلاقاً من فهمه لمنهج الإسلام في التغيير وبناء المجتمع "فإذا كان تعليم الإسلام الخلقي يصلح المرء في باطنه ،... وكان قانون العقوبات الإسلامي يصلحه من الخارج ، فإن هناك ...تدابير أخرى... لكي تقوم في المجتمع بيئة تخلو من كل ما يثير في المرء نزعات السوء..." (٤) . وتعتبر هذه الدائرة من أوسع مجالات الإصلاح في المنهج الإسلامي ، فهي تتشابك مع وسائل التربية والردع القانوني ، الذي يطرح على شكل أحكام شرعية تتعلق بالبيئة الاجتماعية والفردية على حد سواء .

لقد أثرت مجمل الظروف في مرحلة الإنحطاط على مكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية بصورة سلبية ، وبالتحديد بعد مرحلة الإستعمار للبلاد الإسلامية التي بدأت مبكراً في الهند - في منتصف القرن الثامن عشر - إذ أن نموذجاً واحداً

---

(١) المودودي ، الحجاب ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، ١٩٧ - ١٩٨ ، ٢٣٢ - ٢٣٦ ، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٦٣ - ٢٦٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥٤ - ٢٦٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ - ٢٦٨ ، وتفسير سورة النور ، ص ٣٧ - ١٢٢ .
(٤) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٢٦٩ .

للمرأة في المجتمعات الإسلامية كان سائداً في تلك الحقبة ، وهو نمط تراكمي موروث ، إلا أن مرحلة ما بعد الإستعمار وما صاحبها من الإحتكاك بين الحضارتين ، الغالبة والمغلوبة ، أفرزت تياراً جديداً يحمل في ذهنه صورة للمرأة المسلمة لاتختلف عن صورة المرأة الغربية ، تجسد من خلال حركة التغريب ، وحركات تحرير المرأة والتيارات الفكرية والقومية العلمانية والماركسية .

لذلك برزت الحاجة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر لمعالجة بعض قضايا المرأة التي أثارتها الثقافة الغربية ، والتيارات المتأثرة بها في مجتمعاتنا ، كالمساواة ، وحرية الحركة ، والعمل والعلم ، والحقوق السياسية والاقتصادية . والمودودي من أوائل "الإسلاميين" الذين تصدوا لهذه القضية في الثلاثينات من هذا القرن . فكان مبدعاً ورائداً في بعض القضايا ، وتقليدياً دون مستوى الفكر التجديدي والعبقرية الفذة والمبكرة التي تمتع بها . وهنا لابد لنا أن نعرض بإيجاز لموقفه من بعض هذه القضايا :

المساواة

لقد تناول المودودي موضوع المساواة من جانبين ، الجانب الإنساني ، والجانب الوظيفي . ففي الجانب الإنساني ، حسمت قضية المساواة بالوحي القرآني ولذلك لانكاد نعثر على خلاف بين المفكرين الإسلاميين ، حول هذا الموضوع . ويعد ما أحدثه الإسلام في هذا الميدان بمثابة انقلاب جذري في قضية المرأة ، في وقت اشتد الجدل بين العلماء وزعماء الديانات حول طبيعة المرأة "هل هي إنسان أو غير إنسان ، وهل لها روح أم لا؟" ، والبعض نعتها "بمصدر الإثم ومرجعه" ، وحرمها آخرون حق الحياة ، ووصلت درجة من العبودية والمحكومية ، محت من نفسها الشعور بالكرامة وعزة النفس ، فكانت هي بنفسها ، قد نسيت ان لها حقاً تستحقه ، أو مكانة اجتماعية ، بل أن الرجل قد ركز في نفسها الشعور بالعبودية . (١)

في ظل هذه الظروف الفكرية والاجتماعية ، كان ما أحدثه الإسلام انقلاباً

---

(١) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

عظيماً ، لا من الجهة "القانونية والعمليةفحسب ، بل من الجهة الفكرية أيضاً ...فهو الذي أصلح من عقلية الصنفين - الرجل والمرأة- ، ...وهو الذي بعث في الذهن الإنساني عزّ المرأة وكرامتها وحقوقها ، فكل ما نسمع به اليوم من كلمات : حقوق المرأة وتعليم الإناث ونهضة النساء ، هو دوي لصدى الإسلام الإنقلابي... الذي بدل مجرى الفكر الإنساني للأبد ، فالنبي هو الذي علم الدنيا أن المرأة إنسان كالرجل ، "خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها" (١) ، وأنه لافرق بين المرأة والرجل ، في الخطاب القرآني "باعتبار المستوى الخلقي ولاباعتبار الأجر والمثوبة" (٢) "للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن" (٣) ، وبهذا يساوي المودودي بين الرجل والمرأة من حيث الأصل ، ووحدة الخلق والكرامة الإنسانية والشرف وفي الإعتبار الخلقي ، وفي الأهلية للتكليف والثواب والعقاب والإرتقاء الروحي (٤) ، كما أن لها من الحقوق مثل ما للرجل من حيث هي إنسان "ولهن مثل الذي عليهن" (٥)..." (٦) .

إن جوهر هذه المساواة الإنسانية افتقدته الحضارة الغربية في تصورها للمرأة ، وحقوقها ، "فكل ما قد أعطاه الغرب للمرأة لم يعطه إياها من حيث هي إمرأة ، بل ...بعد أن جردها من الطبع الأنثوي ، وصيّرها رجلاً أو شبه رجل" (٧) وبذلك فإن فكرة المساواة بالمنظور الغربي لم تنطلق من وحدة الأصل الإنساني بل من منطلق فهم قيم مجتمع الرجال ، وبالتالي فإنه ينظر إلى فكرة المساواة في الغرب باعتبارها "تكريماً للرجولة ، وليس تكريماً منهم للأنوثة" (٨). وهذا ما يفسر في نظره شعور المرأة الغربية بنقصها ، فتلجأ إلى تقليد الرجل في عملها ولباسها وتنفر من وظيفتها الفطرية .

إن صورة المرأة الإيجابية في الفكر الإسلامي ، مستمدة من الصورة الإيجابية

---

(١) النساء ، الآية (١) .
(٢) المودودي ، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٦٣ .
(٣) النساء ، الآية ٣٢ .
(٤) المودودي ، الحجاب ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ ، ١٨٣ - ١٨٤ .
(٥) البقرة ، الآية ٢٢٨ .
(٦) المودودي ، الحجاب ، ص ٢٣٢ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ ، ١٨٢ .
(٨) المودودي ، المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ .

للإنسان المطلق ، في الخطاب القرآني والنبوي . ولهذا رأينا ذلك الإجماع قديماً وحديثاً بين المفكرين الإسلاميين على تأكيد فكرة المساواة الإنسانية بين الرجل والمرأة . إلا أن القضية تأخذ بعداً آخر حين ننتقل من "الصورة الإنسانية المثالية للمرأة" ، إلى دور المرأة ومكانتها الاجتماعية ، على صعيد التجربة والممارسة ، فنجد أن الجزء الأكبر من تخلف المرأة المعاصرة يعود في جذوره إلى تخلف الواقع الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية ، وبالتالي فهي صورة متخلفة لمجتمع متخلف ، ليس الإسلام هو السبب فيه ، ولكنه الجمود والفهم الإنساني المتخلف عن العلاقة الجدلية بين النص والزمن أو بين النص والظرف الاجتماعي . فالواقع الثقافي المعاصر الذي يحكم سلوك الفرد ويوجه المجتمع ، ليس واقعاً إسلامياً بحتاً ، بل هو واقع ثقافي مركب من العرف والعادات والتقاليد ، والثقافة الدينية - الرسمية والشعبية - والثقافات الغربية الوافدة ، والتفاعل بين هذه العناصر هو الذي أنتج لنا صورة مشوهة للفرد والمجتمع - للرجل والمرأة سواء بسواء . فجزء من سلوكنا وتصوراتنا تحكمه الأعراف والعادات والتقاليد ، وجزء توجهه القيم الدينية ، وآخر تحكمنا فيه الثقافات الوافدة .

من هنا كانت المعالجات الفقهية المتأخرة في مجال "فقه المرأة" ، أدنى من مستوى الطرح الفكري حول مكانتها الإنسانية ، وهذا ما أحدث نوعاً من الاهتزاز بين صورتها الفقهية ، والفكرية . ففي حين ساهم فكر المودودي بشكل كبير في توضيح معالم الصورة الفكرية المثالية في الخطاب القرآني والنبوي مقارناً بمثيلتها في الخطاب الغربي الليبرالي والماركسي ، إلا أنه ساهم بشكل كبير أيضاً في تكريس الصورة التقليدية للمرأة المسلمة التي تشكلت مع بداية "إقفال باب الإجتهاد" واتجاه المجتمعات الإسلامية إلى الإنحطاط . ولهذا فإننا نلاحظ غياب "دور المرأة ومكانتها العلمية والأدبية" في فترة الإنحطاط مقارنة مع حضورها الواسع ودورها الفاعل في العصر النبوي - الراشدي والعصور الإسلامية الزاهرة . وهذا الموقف للمودودي يتعزز حين يتعرض لبحث قضايا المرأة المعاصرة التي فرضها المجتمع الحديث بتعقيداته البيروقراطية وأنظمته المتشابكة ، فيميز بين مجال المرأة ومجال الرجل بصورة حديثة ، ويبرر هذا التمايز بإسناد من "علم

النفس ، والأحياء والتشريح والعمران" (١) إضافة" إلى شهادة الصورة السلبية لوضع المرأة في المجتمعات الغربية ، ففكرة التمايز بين الرجل والمرأة تستند إلى ثلاثة مبررات رئيسية في نظره هي :

١ - الإختلاف في نظامهما الجسدي منذ بداية التكوين الجنسي في الجنين .

٢ - الاختلاف في نوع الخدمة التي اسندتها الفطرة لكل واحد منهما .

٣ - الاختلاف في الخصائص النفسية (٢) .

هذه المحاور الثلاثة يدير المودودي عليها رحى التمايز بين الجنسين في المجتمع والأسرة والعمل . فانطلاقا" من التمايز في النظام الجسدي فسيولوجيا" وبيولوجيا" . تمايزت الوظيفة المسندة لكل طرف ، وتمايزت الخصائص النفسية باختلاف النظام الجسدي والوظيفة الفطرية والمقدرة الجسدية والذهنية . فالاختلاف بينهما يبدا بعد تحديد جنس الجنين . ولذلك فإن طبيعة التكوين الجسدي للمرأة ، وما يطرا عليها من ظروف وتقلبات بفعل أعراض "الحيض ، الحمل والولادة ، الرضاعة ، الحضانة والتربية للأطفال" (٣) تجعل من مجال المرأة ودورها ووظيفتها ، مجالا" مختلفا" وغير متساوي مع مجال الرجل ودوره ووظيفته .

من هنا يقر المودودي ظاهرة تقسيم العمل بين الرجل والمرأة التي تعتبر أول مظهر من مظاهر تقسيم العمل في المجتمع الإنساني ، ولكن ضمن تصور عام يتفق وطبيعة قواعد الإجتماع الإسلامي ، التي ترى ان "لافضيلة للفاعل - الرجل - من حيث هو فاعل ، ولانقيصة للمنفعل في انفعاله... وكمال الفاعل أن تكون فيه قوة الفعل ... وكمال المنفعل ان تكون فيه قوة الإنفعال" (٤) وأن "لافضل للذكورة ، ولا ذل في الأنوثة" (٥) .

إن موقف المودودي من العديد من قضايا المرأة ، ينطلق من فهمه لهذه المحاور

---

(١) المودودي ، الحجاب ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، ٢٣٩ ، ١٩٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ - ١٩٦ ، ٢٠٦ = ٢١٠ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٧ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ١٩٤ - ١٩٥ ، والإسلام في مواجهة التحديات ، ص ٢٦٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٥١ .

الثلاثة وطبيعة التمايز فيها بين المرأة والرجل . ولهذا رسم نظاماً لتقسيم العمل ، وتنظيم الاسرة ، وتحديد وظائف الرجل والمرأة في المجتمع كما يلي :

١ - إلى الرجل تكون عيالة الاسرة ورعايتها وحمايتها والقيام بالمهام الشاقة من خدمات التمدن . وتعليمه ينبغي ان يتناسب مع هذه المهام .

٢ - وإلى المرأة تكون تربية الاولاد ، وواجبات البيت وتوفير اجواء الامن والراحة .

٣ - لاستبقاء نظام الاسرة ووقايته من الفوضى ، ... لابد ان يكون صاحب الحكم والامر فيها من الرجال ، لان الذي تكون حالته العقلية والنفسية عرضة للتغير ، لايصلح لذلك .

٤ - يجب ان تقرر في نظام التمدن التدابير والتحفظات اللازمة لإدامة هذه القسمة والتنظيم في وظائف افراد الاسرة .(١)

وبهذا التقسيم ، تنحصر دائرة عمل المرأة في حدود البيت ، ة لايكون الخروج للعمل خارجه إلا وفق منطق الضرورات ومراعاة الاحوال . (٢) وعلى هذا الاساس ايضاً يحدد المودودي موقفه من تعليم المرأة ، فيقرر انه لابد ان تتاح لها الفرص التي تستطيع بها ان تنمي كفاءاتها ومواهبها الفطرية (٣) ، وجعل تعليمها لازماً كتعليم الرجل وتربيته ، ولكن ضمن اطر ثلاثة :

١ - ان تدرس العلوم التي تساعدها على القيام بوظيفتها الفطرية ضمن نظام الاجتماع وتقسيم العمل السابق الذكر .

٢ - ان تكون الدراسة والتثقيف في معاهد خاصة بالنساء ، بعيدة عن الإختلاط .

٣ - ان يكون مجال العمل بعد الدراسة ، في مؤسسات خاصة بالنساء كالمؤسسات التعليمية والصحية (٤) .

إن هذه الصورة لتقسيم العمل ، وما افرزته من إشكالية خروج المرأة ،

---

(١) المودودي ، الحجاب ، ص ١٩٧ - ١٩٨ ، ٢٣٢ - ٢٣٧ ، ٢٥١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ - ٢٣٦ ، ٣١٣ - ٣١٤ ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٠ ، ٢٤٧ - ٢٤٤ .
(٤) المودودي ، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٤ .

وتعليمها وحقوقها المدنية ، لاتزال تعكس ، حجم الأزمة الفكرية والاجتماعية في الخطاب الإسلامي المعاصر ، فعلى الرغم من نجاح تيار الصحوة الإسلامية المعاصرة في معالجة الكثير من الظواهر المرضية ومواطن الخلل في المجتمع ، فنجحت على صعيد بناء الشخصية الإسلامية ، واستعادة الثقة بالذات الحضارية والاستقلال الثقافي ، ونجحت في تحصين المجتمع بشكل عام من مظاهر التفكك والانحراف الاجتماعي والسلوكي ، إلا انها لم ترتق إلى ذات المستوى في معالجة قضية المراة .

المودودي وحقوق المرأة السياسية

إنطلاقاً من تقسيم العمل بين المراة والرجل ، يجعل المودودي دائرة عمل المراة محصورة في البيت ، والتنشئة الاجتماعية والأخلاقية للجيل الجديد ، وهذه المهمة على جلالها لاتستغرق كامل عمر المراة ، كما ان نساء المجتمع لسن منهمكات كلهن في وقت واحد في هذه المهمة . وبالتالي فإن الأعذار والظروف النفسية والفسيولوجية والبيولوجية والتغيرات الدورية التي تتعرض لها المراة (١) ، تتوقف عند حد معين ، ولاتشكل عائقاً - هذا إذا سلمنا بصحة هذا الفرض - امام ممارسة العمل والنشاط الإسلامي العام على الأقل ، فضلاً عن العديد من مجالات العمل التي تناسب وضعها .

تبدا الإشكالية في موقف المودودي ، من خلال اعتماده مبدا "الذكورة والانوثة" في تحديد أهلية المراة للمناصب العامة في المجتمع الإسلامي . فيقرر ابتداء ان الإسلامي اغلق هذا الباب على النساء ، انطلاقاً من مبدا "قوامة الرجل" ، الذي يعتبر احد الأسس الرئيسية التي يقوم عليها تنظيم العائلة والمجتمع . ويستند المودودي في هذا الراي إلى النصوص التالية :

"الرجال قوامون على النساء" (٢)، "لن يفلح قوم ولوا امرهم إمراة" (٣) ،

---

(١) للمزيد من الفروق بين الرجل والمراة انظر :- علي القاضي ، وظيفة المراة في المجتمع الإنساني ، ط١ ، مؤسسة الشرق ، "عمان - الدوحة" ، ١٩٨٤م ، ص ٩ - ٤١ .

(٢) النساء ، الاية ٣٤ .

(٣) حديث شريف - رواه البخاري وأحمد والنسائي والترمذي .

"فالرجولة" ، هي الشرط الثاني في ترتيب الصفات اللازمة لأولي الأمر في المجتمع الإسلامي ، كي يجتازوا مرحلة الأهلية القانونية والدستورية ، لتولي منصب "الإمارة وعضوية مجلس الشورى - البرلمان - ، (١) "فالقرآن الذي قيل فيه (وأمرهم شورى بينهم) (٢) ، جاء فيه (الرجال قوامون على النساء) ، وهكذا أوصد القرآن على النساء باب مجلس الشورى ، وهو قوام على الأمة كلها ومع ذلك ... فلا نجد في كتب التاريخ ولا الحديث مثالاً يشهد بأن النبي (ص) أو أحد الخلفاء الراشدين أشرك النساء في مجلس الشورى..."(٣) ، ولايقف المودودي عند هذا الحد ، بل يقطع بأن المناصب الرئيسية الأخرى في الدولة الإسلامية ، كالوزارة ، وإدارة مختلف مصالح الحكومة السياسية والعسكرية وما إليها من الأعمال لاعلاقة لها إلا بالرجل (٤) . وبهذا ينسحب نظام قوامة الرجل في الأسرة على سائر المؤسسات السياسية والاقتصادية والعسكرية في الدولة ، إنطلاقاً من أن "قوامة الدولة أخطر شأناً وأكثر مسؤولية من قوامية البيت" ، وبهذا التفسير فإن السياسة والحكم - في عرف المودودي -خارجان عن دائرة أعمال المرأة التي حصرها في حدود البيت (٥) ، وجعل الخروج عليها دماراً للحياة العائلية .

هذه هي المعالم الأساسية لصورة المرأة ومكانتها وحقوقها في إطار فهم المودودي لأصول الاجتماع الإسلامي ، فهي متساوية مع الرجل من الناحية الإنسانية ووحدة الأصل والكرامة والمكانة ، والأهلية ، وفي الخطاب القرآني وفي المسؤولية عن عملها وفي الثواب والعقاب . "فالمرأة المسلمة ميسور لها أن تسمو في النواحي المادية والعقلية والروحية إلى أعلى مدارج العز والرقي التي يستطيع أن يبلغها الرجل في الدين والدنيا..." ، إلا أن الصورة تختلف في تنظيم المجتمع ، حيث يقوم هذا التنظيم على أساس قوامية الرجل وسلطته في الأمور العامة والعائلية على السواء ، في حين تختص دائرة عمل المرأة بالأمور المنزلية

---

(١) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، ص ٢٤٤ - ٢٤٦ ، ٣١٠ .
(٢) الشورى ، الآية ٣٨ .
(٣) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٥٧ .
(٤) المودودي ، الإسلام في مواجهة التحديات ، ص ٢٦٤ .
(٥) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٦١ - ٢٦٥ ، ٤١ ، الحجاب ، ص ١٩٧-١٩٨ .

ورعاية شؤون الأسرة ، وان الخروج على هذا التقسيم لايكون إلا للضرورة ، لأنه هو التقسيم الفطري والطبيعي . (١)

إن هذا التنظيم الاجتماعي ، يشكل احد الجوانب الخلافية في فكر المودودي ، وعليه ثارت بعض الاعتراضات ، وبشكل خاص حول مواقفه الصارمة من قضية الحجاب ، وعضوية المرأة في مجلس الشورى ، ونوعية تعليمها . وذلك على اعتبار ان قضية "رئاسة الدولة" محسومة فقهياً وفكرياً في الماضي والحاضر - لصالح الرجل - على اعتبار ان شرط "الذكورة" او الرجولة هو شرط اساسي في "الولاية العظمى" (٢)

لهذا تعرض راي المودودي حول منع المراة من عضوية مجلس الشورى - البرلمان - إلى نقد من بعض الإسلاميين المعاصرين . فافرد "محمد رمضان البوطي" ، بحثاً مستقلاً حول "المراة والشورى في الشريعة الإسلامية" ، حاور وعارض من خلاله آراء المودودي والمخالفين لحق المراة في عضوية مجلس الشورى ، او لحقها النيابي ، موضحاً ان هذا الراي محض اجتهاد شخصي ، ولهذا فهو يقول "بسقوط فارق الذكورة والانوثة ، في تحديد المؤهلين لمجلس الشورى" (٣) ، لانه لايرى "مسوغاً للراي الذي جنح إليه ابوالأعلى المودودي" ، والذي يعتبر في راي البوطي "اجتهاداً طارئاً جديداً" ، لايتفق مع مقتضى الادلة والقواعد الفقهية ولامع ما ذهبت إليه جلة الفقهاء الاقدمون ، ولاشك في ان حجب هذا الحق او غيره عن المراة... بحجة الاستهتار في المظهر والاندفاع إلى الاختلاط المشين لن ياتي باي خير لها او للمجتمع الإسلامي في هذا العصر" (٤) .

اما مصطفى السباعي ، فقد ذهب إلى ان الحديث النبوي "ما افلح قوم ولّوا

---

(١) المودودي ، الحجاب ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
(٢) انظر : محمد ابو فارس ، النظام السياسي في الإسلام ، ب - ط ، مكتبة الرسالة الحديثة ، عمان ، ١٩٨٠م ، ص ١٨٢ - ١٨٣ ، والمودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، ص ٥٤ ، محمد مبارك ، نظام الإسلام - الحكم والدولة ، ط٤ ، دار الفكر ، ب - م ، ١٩٨١م ص ٦٦ ، مصطفى السباعي ، المراة بين الفقه والقانون ، ط ٥ ، المكتب الإسلامي ، بيروت - دمشق ، ب - ت ، ص ٣٩ .
(٣) محمد سعيد رمضان البوطي ، المراة والشورى في الشريعة الإسلامية ، مجلة جامعة دمشق ، مج ١ ، عدد ٤ ، كانون الاول ، ١٩٨٥ ، ص ٣٣ وكتابه "على طريق العودة إلى الإسلام - رسم لمنهاج وحل المشكلات ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٦ ، ٢٥ - ٣٧ .

امرهم امراة" يقتصر في دلالته على "الولاية العامة العليا... لأن الولاية بإطلاقها ليست ممنوعة عن المراة بالإجماع" (١) ، وعلى ذلك "فليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يسلب المراة اهليتها للعمل النيابي كتشريع ومراقبة" (٢) إلا انه يردف قائلاً ان هناك ظروفاً" تحول بينها وبين هذا الحق "لا لعدم اهليتها ، بل لأمور تتعلق بالمصلحة الاجتماعية" ، ولهذا فهو يرى مضار "نيابة المراة" واشتغالها بالسياسة ، اكثر من فوائدها (٣) . وهو وإن اتفق في المحصلة والتبريرات مع ما ذهب إليه المودودي ، إلا انه اختلف معه في مشروعية المشاركة ، واهلية المراة لها . وهذا لعمري فارق كبير ، إذ ان المصلحة الاجتماعية وحجم الضرر المترتب على ممارسة حقها في عضوية مجلس الشورى او العمل النيابي ، يخضع للتقدير والمقاربة تبعاً لتغير الأحوال والأزمان ، ولهذا يبقى باب مشروعية المشاركة مفتوحاً على مصراعيه ، ولكن المصلحة هي التي تدفع احياناً إلى إغلاقه او حصره ، اما موقف المودودي ، فإنه يغلق باب المشروعية ابتداءً ، وموقفه هذا يجسده من خلال مشروع الدستور الإسلامي الذي اقترحه للدولة الإسلامية .

إن موقف العديد من الجماعات الإسلامية المعاصرة لايختلف كثيراً عن رأي المودودي ، فالمراة فيها وإن تمتعت بحق العضوية الكاملة ، إلا انها لاتملك حق المشاركة في عضوية مجالس الشورى، التي هي بمثابة مجالس نيابية لهذه الجماعات ، بل وبعضها لاتملك المراة فيها حق انتخاب اعضاء هذه المجالس ، فضلاً عن المشاركة في عضويتها ، إلا ان بعض الحركات الإسلامية كما في تونس والسودان ، وحزب التحرير ، منحت المراة من الناحية الدستورية حق العضوية في مجالس الشورى لهذه الحركات ، وفي الدولة الإسلامية في حال قيامها .

١ - الحركة الإسلامية في السودان :

للحركة الإسلامية السودانية بقيادة حسن الترابي اجتهادات خاصة حول العديد

---

(١) مصطفى السباعي ، المراة بين الفقه والقانون ، ص ٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ ، ١٦١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ ، ١٥٦ - ١٦١ ، ١٥١ ، ١٥٥ .
ومن الذين تعرضوا لمبررات المودودي وموقفه من قضية المراة ، بالنقد والتحليل بميزان العقل والنقل . محمود الخالدي ، قضاء المراة في السياسة الشرعية ، مجلة الباحث ، عدد (٢،١) ، السنة السادسة ،(ك٢ - نيسان) - ١٩٨٤ ،ص ٦٩-٨٨ .

من القضايا ، التي تميزت بها عن سائر فصائل الصحوة الإسلامية المعاصرة سواء في العالم العربي أو في الهند وباكستان . ومن هذه القضايا "قضية المرأة" والمشاركة السياسية والنقابية ، وإن هذه الاجتهادات أقرب إلى "الاجتهادات السياسية" منها إلى الالتزام بآراء فقهية محددة . ولهذا فإنها تميزت بالقدرة الفائقة على الحركة والمناورة وتوظيف الظرف التاريخي - السياسي ، لمصالحة الجماعة . وكانت من أولى الحركات التي استطاعت ردم الهوة بينها وبين السلطة ، فعملت على تجسير العلاقة بينهما على قاعدة المصالح المتبادلة والقواسم المشتركة . فمارست الحركة دور المعارضة ،والمشاركة ، المخاصمة ، والمحاورة ، سواء مع السلطة أو مع القوى السياسية الأخرى . وطيلة هذه المراحل لم تغب المرأة عن ساحة العمل والفاعلية . فارتبطت حركة تحرر المرأة في السودان بالحركة الإسلامية ، التي كانت أول من طرح مطلب مشاركة المرأة في الحياة السياسية والاجتماعية في أواسط الستينات (١) . وفي المرحلة الديموقراطية التي أعقبت "سقوط نظام النميري - ١٩٨٥م" ، كانت المقاعد النسائية الوحيدة في البرلمان السوداني تعود للحركة الإسلامية - "الجبهة القومية الإسلامية" . ومع ذلك بقيت صورة المرأة المسلمة في السودان - في أواسط الستينات - محددة في إطار المعالم التي رسمها "المودودي" في كتاب "الحجاب" (٢) ، بالرغم من وجود إرهاصات لتقديم رؤية جديدة لقضية المرأة في إطار حقوقها السياسية والاجتماعية . أما الآن فإن الصورة غالبة لصالح الرؤية الثانية ، بعدما قامت الحركة بمراجعة نقدية لرؤيتها وتراثها المتعلق بالمرأة ودورها ومكانتها وحقوقها السياسية والاجتماعية . وامتد هذا المحور إلى تونس ، فتوحد الخطاب الإسلامي في الحركتين سياسياً واجتماعياً حول مختلف القضايا ، كالمرأة ، والمشاركة السياسية ، والتعددية السياسية ، الحركية والقدرة على المناورة ، والتحالف السياسي ،

---

(١) تأسست الجبهة النسائية المنبثقة عن الحركة الإسلامية في ١٤/ أكتوبر/ ١٩٦٤م وكان من أهدافها "القضاء على جميع القوانين التي تعوق المرأة ، والمطالبة بحق التصويت والترشيح للمرأة" :- للتفصيل :- أنظر : حسن مكي محمد أحمد : حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ - ١٩٦٩) ، ط٢ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٦ ، ص ١١٧ ، ٣٩ ، ٦٤ - ٦٥ ، ١٢٤ ، ١٦٦ - ١٦٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ ، ويقر الترابي أن تراث المودودي كان أحد روافد الحركة الرئيسية في السودان ، أنظر : عبدالله النفيسي ، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ، ص ٧٩ .

والحوار والانفتاح ، وترسيخ قيم ومبادئ الشورى في الأجهزة والممارسات ، والخصوصية القطرية ، ويظهر هذا الاتفاق في الخطاب الفكري والممارسة الحركية من خلال صدور مؤلفات مشتركة لكل من "حسن الترابي وراشد الغنوسي" ، مثل كتاب "الحركة الإسلامية والتحديث" أو كتابات منفصلة ولكنها متطابقة في المضمون ، مثل "المرأة المسلمة في تونس - بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي" ، لراشد الغنوسي ، ورسالة "المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع" ، لحسن الترابي ، حيث يتفق الطرفان على ضرورة إفساح المجال للمرأة كي تساهم في مختلف اوجه النشاط الإجتماعي والسياسي والفكري وحمل عبئ رسالة الإسلام إذ أن "الثورة على الأوضاع النسوية التقليدية آتية لامحالة والأوفق بالإسلاميين أن يقودوا هم النهضة بالمرأة من وحل الأوضاع التقليدية ..." (١) . ولهذا انطلقت حركة تحرر المرأة في السودان عبر إطارها الإسلامي، وذلك بفضل الإحساس المبكر لدى الحركة ؛ بانه لابد للمرأة من أن تقوم للمطالبة بالتحرر والمساواة ، فلماذا لانكون نحن من يقودها إلى تحقيق الحقوق ، وبذلك نضمن عدم دخولها في محاذير حركات التحرر النسائية ومخاطرها ، في الوقت الذي نضمن دخولها إلى دائرة الفعل الاجتماعي والسياسي والارتقاء بمستوى وعيها العام . من هنا كانت الحركة الإسلامية السودانية أول حركة اجتماعية فكرية سياسية طالبت بتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في الانتخاب والترشيح . (٢) ولهذا فإن المرأة في السودان تحظى بحضور في كافة المستويات التنظيمية والقيادية للحركة فضلاً عن حضورها السياسي في البرلمان .

أما حزب "التحرير الإسلامي" فإنه يحدد موقفه من المرأة من خلال "مشروع دستور الدولة الإسلامية" حيث تنص المادة ١٠٣ من الدستور، على انه "لكل من يحمل التبعية ، إذا كان بالغاً عاقلاً ، الحق في أن يكون عضواً في مجلس الأمة ،

---

(١) حسن مكي ، الإخوان المسلمون في السودان ، ص ١٦٨ .
(٢) محاضرة القاها وفد الجبهة القومية في زيارته لعمان ، والمكون من "ابراهيم بشير - نائب الأمين العام للجبهة ، وياسين عمر - عضو قيادة الجبهة" ، وذلك مساء ١٩٨٩/١٢/١٠م - في مقر جمعية الدراسات الإسلامية في عمان .

رجلاً كان او امرأة..."(١) كما ان المرأة ممثلة في مجلس شورى الجمهورية الإسلامية في إيران .

اما النظام العام لجماعة الإخوان المسلمين المعتمد عام ١٩٨٢م (٢) "التنظيم العالمي" فإنه يخلو من التعرض لقضية المرأة ودورها . إلا ان الصورة تختلف على صعيد الممارسة الاجتماعية والتنظيمية ، فللحركة حضور واسع بين قطاعات النساء وفي المؤسسات التعليمية المختلفة في المدارس والمعاهد والجامعات والمؤسسات النقابية والاتحادات النسائية . بل سعت الحركة بالتعاون مع الجماعة الاسلامية الباكستانية وسائر الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تاسيس رابطة عالمية للمرأة المسلمة في اوائل الثمانينات إلا ان درجة فاعلية المرأة ومشاركتها في إطار الصحوة الإسلامية المعاصرة وبالتحديد في مصر والمشرق العربي وباكستان والمشرق الإسلامي بشكل عام ، مازالت دون حجم "الحضور العددي" على خريطة الصحوة ، ولعل اسباب هذه الإشكالية تعود إلى قصور الخطاب الإسلامي المعاصر عن التفاعل مع قضية المرأة ، وإعادة إنتاج صورتها التراثية بنفس النمط الموروث من عصر الجمود والإنحطاط ، وهي صورة دون مستوى "نموذج المرأة المسلمة" في العصر "النبوي - الراشدي" ، هذا فضلاً عن مساهمة الحقبة النفطية في تعميق ازمة المرأة المسلمة المعاصرة ، وتغذية "الصورة الإنعزالية" لها ... تماماً مثلما ساهمت بشكل رئيسي بتعقيد الأزمة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات العربية الإسلامية .

إن هذه الاجتهادات المتعددة حول قضية المرأة والصحوة الإسلامية المعاصرة ودورها في بناء المجتمع الإسلامي الجديد ، تعكس توجهاً محموداً يقوم على توحد في الأصول والمنطلقات وتعدد في الإجتهادات والممارسات والتجارب . وهذا إذا تم التعامل معه من منطلق "الإعذار" وبعيداً عن منطق الإتهام والتجريح ، فإنه سيقود حتماً في نهاية المطاف - على قاعدة سنة التدافع الاجتماعي - إلى مجتمع

---

(١) انظر : فهمي هويدي ، الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة ، ورقة مقدمة إلى ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي" ، تحرير وتقديم سعد الدين ابراهيم ، ص ٢٠٢ . وكذلك محمد عمارة ، ابوالأعلى المودودي والصحوة الإسلامية ، ص ٣٩٦ .

(٢) انظر : نص هذا القانون في ملحق كتاب ، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ، تحرير وتقديم عبدالله النفيسي . ص ٤٠١ - ٤١٦ .

جديد ونموذج يجمع بين الإصالة والتجديد والإجتهاد ويعمل على تجميع مصادر القوة في المجتمع وتهيئته للإنطلاقة والإقلاع الحضاري .

إشكالية الاخر "في فكر المودودي"

من القضايا الإجتماعية التي تعرض لها المودودي قضية الاقليات ، وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، وتعتبر هذه القضية من القضايا التي اثيرت في العصور المتاخرة من قبل المستشرقين في الغرب ، ودعاة التغريب من العرب والمسلمين . كما انها تسببت في استقدام المستعمر الغربي بحجة حماية "الاقليات" في البلاد الإسلامية .

اما اليوم فإنها تعتبر من القضايا الاجتماعية والسياسية "الاكثر إثارة ، وتحدياً وطرحاً امام الصحوة الإسلامية ، إذ ان الفكر الإسلامي المعاصر ملزم بطرح إشكالية التعدد العرقي والثقافي والديني - وبسطها للحل والتحليل ، سواء على الصعيد الثقافي النخبوي ، بوصفه ثقافة النخبة الإسلامية المتعلمة أو على الصعيد الشعبي والاجتماعي ، بوصفه الموجه الديني للحركات الشعبية والاجتماعية .

من هنا كانت المعالجات الإسلامية المعاصرة حول "الاقليات" الدينية بشكل خاص ، تدور حول محورين ، على اعتبار ان الفكر الإسلامي يتجاوز "الجامع القومي والعرقي" إلى الجامع العقائدي ، إذ ان الإسلام كما يقول طارق البشري : "موضوعياً وسوسيولوجياً يتضمن إدانة جذرية عنيفة لكل اشكال التمايز العرقي والطبقي واللغوي والديني"(١) .

١- محور المعالجة الفقهية البحتة والتي تدور حول عنوان "حقوق اهل الذمة" ، وواجباتهم وموضوع الجزية ، وقد تراوحت الاراء فيها بين "التسامح" و"المقاطعة" .

٢ - محور المعالجات "الفقهية - الاجتماعية" لإشكالية التعدد العرقي والديني والثقافي في المجتمع . التي جمعت في طرحها بين الاراء الفقهية ، والضرورات

---

(١) طارق البشري : المستقبل العربي ، عدد ١٢٧ - ١٩٨٩/٩ ، ص ١٣٣ .

الاجتماعية التي يمليها الواقع الجديد للمجتمعات الإسلامية . هذا المحور ما زال ضعيفاً إذا ما قيس بالمحور الفقهي البحت ، إذ أن الأدبيات الإسلامية المعاصرة يغلب عليها -في مجال الأقليات الدينية- طابع الطرح الفقهي التراثي ، المتذبذب بين تيار التسامح والمساواة الإنسانية والقانونية ، وتيار العسف والقطيعة ، إلا أن نظرة الأخير ليست مقتصرة على غير المسلمين فحسب ، بل على المجتمع بأسره مسلمين وغير مسلمين بوصفه مجتمعاً جاهلياً ، وهذه الصفة تعتبر إحدى الصفات الرئيسية لتيار العنف في بعض البيئات الإسلامية مثل مصر ولبنان بشكل خاص ، وهو تيار صغير الحجم ، لكنه عالي الصوت .

أما في باكستان فإن القضية لم تطرح للبحث بشكل جدي على الساحة الفكرية إلا بعد قيام الدولة وانفصالها عن الهند عام ١٩٤٧م حيث كان المودودي يتوقع أن يكون دستور الدولة الجديدة وقوانينها مستمدّة من الشريعة الإسلامية ، باعتبار الإسلام المبرر الفكري والحضاري الذي استندت إليه حركة المطالبة بوطن مستقل للمسلمين في الولايات الهندية ذات الأغلبية الإسلامية ، فلما استقلت باكستان عام ١٩٤٧م ، بدأ المودودي يكتب ويحاضر في مجال "فقه الكليات" فكتب حول الدستور الإسلامي ، والحكومة الإسلامية ، والقانون الإسلامي وطرق تنفيذه ، المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية . ومن هذه القضايا التي تعرض لها "حقوق أهل الذمة" أو غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، وقد وردت آراء المودودي حول "الأقليات الدينية" من خلال الرسائل التالية :

١ - رسالة "حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية" وقد نشرها عام ١٩٤٨م ، بعد مرور سنة على إستقلال باكستان حيث كان الجدل دائراً على أشده حول هوية البلاد والدستور .

٢ - رسالة الإسلام وحقوق الإنسان الأساسية - المضمنة في كتاب "الحكومة الإسلامية" .

٣ - "تدوين الدستور الإسلامي" التي كتبها سنة ١٩٥٢م . ومن ثم بعض الآراء المتفرقة في ثنايا أدبياته الإسلامية .

إن الضرورة تفرض علينا تحديد بعض المفاهيم قبل الحديث عن تصور المودودي

لمكانة "الاخر" غير المسلم في المجتمع الإسلامي ، فما هو مفهوم "المواطنة" ، ومفهوم "أهل الذمة" في عرف المودودي ؟ إن وضع هذه المفاهيم في إطارها الذي حدده هذا المفكر ، هو السبيل الأسلم والاقوم لفهم نظريته في تحديد العلاقة بين "المسلم" ، و"الاخر" في مجتمع الدولة الإسلامية الذي عاش المودودي يفكر له ويجاهد من اجله عقوداً من الزمن .

مفهوم المواطنة

يحدد المودودي اسس المواطنة "Citizenship" في مبداين رئيسيين ، يقوم عليهما "حق العضوية" في المجتمع الإسمي .

١ - الإيمان ، وهو الاساس العقائدي الذي قام عليه المجتمع الإسلامي وتمايز به عن سائر المجتمعات والافراد .

٢ - سكنى دار الإسلام (١) ، أو الإقامة ضمن حدود وسلطة الدولة الإسلامية .

ويترتب على هذه الاسس في موضوع المواطنة النتائج التالية :

١ - ان المواطنة لاتتحقق إلا باجتماع المبداين - الإيمان وسكن دار الإسلام - وهي الشروط اللازمة لاكتساب الحقوق الكاملة المترتبة على العضوية الكاملة في المجتمع الإسلامي . وهذا ما يميز المجتمع الإسلامي عن المجتمع العلماني في الدول الحديثة ، فالعضوية في الدولة الإسلامية ، تقوم على الاساس العقائدي ، بينما في الدول العلمانية على اساس قانوني تعاقدي . وتستند إلى خلفية اجتماعية ، قومية او اقتصادية ، متجاوزة بذلك الاساس العقائدي ، ولهذا وسمت "بالدولة العلمانية" لاستبعادها الدين من مصادر شرعيتها وتكوينها ، وإن كان الدين يشكل إطاراً مرجعياً كامناً لها في المحصلة .

٢ - إن الفرد الذي يؤمن "بالاساس العقائدي" ويتوفر فيه شرط الإيمان ولكنه لاينتقل إلى الإقامة ضمن حدود وسلطة الدولة الإسلامية ، فإنه لايعتبر مواطناً فيها . وهذا ما قرره القرآن الكريم - كما يقول المودودي -

---

(١) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، ص ٥٦ - ٥٧ . ونظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

"...والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا" (١) ، ولعل ذلك يعود إلى عدم إمكانية القيام بتبعة هذا الإيمان والامتثال لأحكامه الدينية والخلقية والمدنية والسياسية . (٢)

٣ - أما النتيجة الثالثة فهي تتعلق بالصنف الذي يتوفر فيه شرط الإقامة في حدود سلطة الدولة الإسلامية ، لكنه يفتقد إلى شرط الإيمان ، وهنا تبرز "إشكالية الآخر" . في هذا المجتمع الرسالي ، المترتبة على وجود فئة من المقيمين في ظل الحكم الإسلامي ، يحتفظون بشخصيتهم الثقافية والدينية واللغوية والتعليمية ، المتباينة مع الشخصية الإسلامية للفرد والمجتمع . وهذه الفئة هي التي أطلق عليها في المصطلح الإسلامي "أهل الذمة" .

يعرّف المودودي أهل الذمة بأنهم "جميع أولئك الذين يقطنون في داخل حدود الدولة الإسلامية من غير المسلمين ويقرون لها بالولاء والطاعة ، بصرف النظر عما إذا كانوا قد ولدوا في دار الإسلام أو جاءوا إليها من الخارج والتمسوا من الحكومة أن تجعلهم في عداد أهل الذمة" (٣) . ويقسم المودودي غير المسلمين في المجتمع الإسلامي إلى ثلاثة أصناف :

١ - الذين يدخلون في كنف الدولة الإسلامية بعقد صلح أو معاهدة "المعاهدون" .
٢ - المغلوبون بعد الهزيمة في الحرب ، أي الذين فتحت بلادهم عنوة "سكان البلاد المفتوحة" .
٣ - الذين ينضمون إلى الدولة الإسلامية بطريق غير طريق الصلح أو الحرب . (٤)

هذه هي صورة المجتمع الإسلامي قبل اندثار وتفكك النظام الإسلامي سياسياً واجتماعياً على أثر سقوط الخلافة الإسلامية . إلا أن التغيرات التي حدثت في المجتمعات الإسلامية افرزت مجتمعاً جديداً ، ليس من السهولة بمكان أن يتكيف مع النمط السائد في الإجتهادات الفقهية السابقة المتعلقة بإشكالية الأقليات وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي .

---

(١) الأنفال ، الآية ٧٢ .
(٢) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، ص ٥٦ - ٥٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .ونظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٥٠ .
(٤) المودودي ، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية ، ص ٧ .

واعتماداً على ما تقدم ، أبدى المودودي إمكانية إلغاء "نظام الجزية" عن غير المسلمين في باكستان لأنهم ليسوا ممن دخلوا في المجتمع الإسلامي بصورة تعاقدية ، أو بعد فتح بلادهم عنوة . ولهذا قال بعدم وجوب فرض الجزية عليهم من الناحية الشرعية (١) .

الحقوق المدنية والعامة

لقد قسم المودودي الحقوق إلى قسمين : "الحقوق المدنية ، والحقوق السياسية" . ففي مجال الحقوق المدنية : طرح مبدأ المساواة الكاملة في الحقوق الإنسانية والأساسية ، بين جميع مواطني الدولة الإسلامية بغض النظر عن أي اعتبار آخر . وتشمل هذه الحقوق :

١ - الحفاظ على نفوسهم وأموالهم وأعراضهم
٢ - الحفاظ على حريتهم الشخصية .
٣ - الحرية في إبداء الرأي والمبدأ
٤ - كفالة الحاجات الانسانية اللازمة لكل فرد من أفراد البلاد (٢) .

وبهذا فإن المودودي يقول بالمساواة الكاملة في الحقوق المدنية ، وأمام القانون المدني والجنائي (٣) .

كما أن لهم الحرية الكاملة والاستقلال القانوني في مجال الأحوال الشخصية ، وممارسة الشعائر الدينية والاستقلال الثقافي وحرية الكتابة والتعبير والدعوة إلى مبادئهم وحرية النقد للدولة الإسلامية وأجهزتها ، بل والنقد لمبادئ الإسلام نفسه بأسلوب علمي بعيداً عن التجريح والإستهزاء . وعليهم أن يقبلوا النظام التعليمي السائد في الدولة ، مع احتفاظهم بحق تنظيم أمور تعليمهم

---

(١) المودودي ، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٦٩ .
(٢) المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، ص ٥٩ - ٦٣ . ونظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٥١ - ٢٥٤ .
(٣) المودودي ، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية ، ص ١٣ - ١٦ ، إلا أن المودودي يستثني عقوبة "الخمر ، تربية الخنازير" ،فلهم فيها كامل الحرية ، بل ويضمن المسلم قيمة خمر الذمي وخنزيره إذا أتلفه ..." ، المصدر نفسه ، ص ١٦ .

الديني . كما ان ابواب الصناعة والتجارة والزراعة وسائر اسباب التملك ، مفتوحة على مصراعيها لغير المسلمين مثلما هي للمسلمين سواء بسواء (١) .

وجدير بالذكر ان المودودي يرفض قاعدة "المعاملة بالمثل" . كان تعامل الاقليات غير المسلمة في الدولة الإسلامية بنفس الاسلوب الذي تعامل به الاقلية المسلمة في الدول غير الإسلامية . وذلك لان هذه الحقوق لغير المسلمين - في نظر المودودي- هي جزء من الدين الإسلامي ونظامه ، وتطبيق هذا النظام لايخضع للإعتبارات الخارجة عن إطاره (٢) .

الحقوق السياسية

من القضايا الساخنة التي أفرزها الفكر الإسلامي - فيما بعد الخلافة العثمانية - هي اهل الذمة والمشاركة السياسية - ، فاصبحت هذه القضية ، نقطة من نقاط الإشتباك الفكري ، بين دعاة الطرح العلماني ، والطرح الإسلامي ، وكلا الجانبين يستند في رايه إلى مبررات تاريخية بالمفهوم الشمولي للتاريخ ، فالطرح العلماني يستند في رفضه للنموذج الإسلامي للدولة ، إلى "نموذج الدولة الدينية الثيوقراطية في أوروبا وما رافقها من مظاهر الإنحراف الفكري والسياسي. في حين يستند طرح الصحوة الإسلامية المعاصرة في قضايا الدولة وتنظيم المجتمع إلى التجربة التاريخية لدولة الخلافة الإسلامية ، وبالتحديد العصر النموذج ، (النبوي - الراشدي) . والمودودي واحد من الذين خاضوا في هذه القضية . إلا ان اراءه في المشاركة السياسية لغير المسلمين ، لم تكن على نفس الدرجة من المساواة التي بدأها ، في الحقوق المدنية . وهنا تبرز الإشكالية التي باتت تشكل تحدياً حقيقياً أمام الصحوة الإسلامية ، وبالتحديد في المناطق والبيئات السياسية التي تتميز بالتعددية الدينية والاثنية ، مع العلم اننا لانكاد نعثر على دولة في العالم الإسلامي تتميز بتجانس مطلق في التكوين الديني والمذهبي

---

(١) المودودي ، المصدر السابق ، ص ١٨ - ٢١ ، ٣٢ - ٣٥ ، ونظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٨٥ - ٢٨٨ ، ٢٩٨ - ٣٠١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦ - ٣٧ ، ونظرية السلام وهديه ، ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

والطائفي ، مما يجعل نمط "الدولة المحدثة" في العالم الإسلامي عرضة للإهتزاز والإنفجارات الاجتماعية وإفراز الفتن والحروب الأهلية والطائفية ، والإختراقات الأجنبية بحجة الحماية للأقليات كما حصل في الدولة العثمانية ويحصل الآن في العالم العربي (١) كما في نموذج لبنان ، مصر ، السودان ، العراق .

إن رأي المودودي في قضية الحقوق السياسية للأقليات التي فرضت نفسها في باكستان بعد عام ١٩٤٧م ، انطلق من مفهومه "للمواطنة" التي تقوم في رأيه على أساس المبدأ والأيديولوجيا في التصور الإسلامي . وبهذا أغلق الباب أمام غير المسلمين من المشاركة السياسية في الهيئة الحاكمة "فدولة المبدأ" أو "دولة الفكرة" سواء كانت إسلامية ، شيوعية ، أم قومية لاتسمح لغير المؤمنين بفكرتها من تسيير دفتها السياسية ، ولذلك فالدولة الإسلامية في نظر المودودي "ليس لها أن تقدم لهم في نظامها مناصب القيادة والحل والعقد" على أنها تفتح لهم باب الدخول في الجماعة الحاكمة "إذا رضوا بمبادئ الإسلام وقبلوها" (٢) .

بهذا لايحق لغير المسلمين المشاركة في مجلس الشورى وفي المناصب الرئيسية "فالذين لايؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى،...ولايصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب.."(٣)، ويدعوا المودودي إلى تشكيل لجنة من ذوي الخبرة والتجربة لإعداد قائمة بالمناصب الرئيسية التي لايجوز توليها إلا من المسلمين لخطورتها ولتعلقها بنظام الإسلام المبدئي . أما ما دون ذلك ، فإن جميع وظائف الحكومة مفتوحة أمام المواطنين بغض النظر عن الدين أو اللغة أو القومية . وذلك على قاعدة "الأهلية والكفاءة" دون تمييز . فلهم أن يتولوا منصب "المحاسب العام" أو "المهندس

---

(١) حول التركيب الإثني والجماعات الدينية غير الإسلامية في العالم العربي ، انظر : سعد الدين ابراهيم "منسق" ، المجتمع والدولة في الوطن العربي ، ص ٢٣٩ - ٢٦٥ ، وكذلك الأقليات والطوائف في الوطن العربي : دراسة في توجهاتها العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لنفس المؤلف ، وبرهان غليون : المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١م .
Roland De Mclaurin , ed , The Political Role Of Minority Groups In The Middle-East, "NewYork : Praeger,1979", appendix b , pp 268 - 289.

(٢) المودودي ، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية ، ص ٣ ، ٤ ، ٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١ ، ونظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

الأعلى" او ناظر البريد العام" (١) ، والمشاركة في عضوية وانتخاب المجالس المحلية والبلدية (٢) .

وكذلك فإن شعب الجندية التي لاتتعلق بالحرب والقتال مباشرة ، ستكون مفتوحة امام غير المسلمين ، وللمتطوعين منهم حق المشاركة في الدفاع عن الدولة الإسلامية امام الأخطار لكنه في المقابل ينبغي ان تسقط عنهم ضريبة "الجزية" التي تؤخذ مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية . (٣) . إلا ان المودودي اقترح نظاماً خاصاً لغير المسلمين يمكنهم من المشاركة غير المباشرة في الشؤون السياسية والتشريعية والإدارية للدولة ، وهو عبارة عن "مجلس نيابي مستقل" تنحصر فيه حقوق العضوية والانتخاب على غير المسلمين ، ويمكنهم من خلاله :

١ - اقتراح وتعديل القوانين الخاصة بشؤونهم ، حيث ستنزل هذه المقترحات منزلة القانون بعد المصادقة عليها .
٢ - حق الإعتراض والشكوى ، وتقديم المشورة والمقترحات فيما يتعلق بنظام الحكومة وقرارات مجلس الشورى .
٣ - حق مساءلة الحكومة الإسلامية فيما يتعلق بشؤونهم او بشؤون الدولة بشكل عام وعلى الحكومة أن تجيبهم على ذلك(٤) .

* * *

هذه هي صورة غير المسلمين ومكانتهم وحقوقهم في الدولة الإسلامية كما يتصورها المودودي ، وهي صورة لاتختلف كثيراً من حيث الحقوق السياسية عن مكانة المرأة المسلمة فكلاهما لايجوز له أن يتولى المناصب القيادية والرئيسية في الدولة الإسلامية القائمة على المبدأ والعقيدة ، وإن اختلفت المبررات بين المكانتين ، إلا ان المحصلة واحدة .

---

(١) المودودي ، حقوق اهل الذمة في الدولة الاسلامية ، ص ٣٤ - ٣٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣١ - ٣٢ ، ونظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٩٨ .
(٣) المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ، ص ٢٩١ - ٢٩٣ ، ٣٠١ ، وحقوق اهل الذمة ، ص ٢٦ - ٢٧ ، ٣٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ . وحقوق اهل الذمة ، ص ٣٢ - ٣٣ .

فالمشاركة السياسية محظورة على المرأة - في المناصب الرئيسية ، السياسية والعسكرية والإدارية - استناداً إلى (معيار الرجولة) المعتمد في تحديد شروط الأهلية لهذه المواقع . أما (غير المسلمين) فالمشاركة السياسية في قيادة الدولة ومناصبها الرئيسية ومجلسها النيابي محظورة عليهم استناداً إلى (معيار الإسلام) الذي يعتبر الشرط الأول عند المودودي من شروط أهلية وصفات "أولي الأمر"(١) في الدولة الإسلامية ، وحجته في ذلك كما يقول : "أننا لانجد في عهد النبوة ولافي عهد الخلافة الراشدة مثلاً يدل على أن أحداً من أهل الذمة ، انتخب عضواً لمجلس الشورى ، أو وُلّي حاكماً على قطر من أقطار الدولة ، أو قاضياً عليه أو وزيراً لشعبة من شعب الحكومة ، أو ناظراً عليها أو قائداً في الجنود ، أو سمح له بأن يدلي برأيه في انتخاب الخليفة..." (٢)

إن التسامح الكبير الذي أبداه المودودي على قاعدة المساواة التامة في مجال الحقوق العامة والمدنية بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، لم يرتق إلى نفس الدرجة من المساواة في مجال الحقوق السياسية . وهذا الموقف نجده عند سيد قطب ، وجماعة الجهاد الإسلامي ، والعديد من المجموعات الإسلامية التي نشأت وتمحورت حول فكرة "المفاصلة" وجاهلية المجتمع ، كوسيلة لتكوين الجماعة الإسلامية الخالصة ومن ثم المجتمع الإسلامي . إلا أنه من الإنصاف أن نقول أن سيد قطب لم يكن يتحدث عن حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، ولكن حديثه وتفسيره للآيات المتعلقة "بأهل الكتاب" ، ورد ضمن سياق المنهج الذي وضعه لقيام المجتمع الإسلامي . علماً أن طابع الحدة والأسلوب الراديكالي والدعوة إلى المفاصلة الشعورية تعتبر سمات تميز منهج سيد قطب بشكل عام في تناوله للقضايا المختلفة ، وليست متعلقة فقط بآرائه حول طبيعة العلاقة مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي .

من هنا نقول أن اجتهاد المودودي في مجال "الحقوق السياسية لغير المسلمين" لم يرتق إلى روح "المشاركة" الكاملة ، التي أرسى قواعدها "دستور المدينة" في

---

(١) انظر هذه الصفات والشروط في : المودودي، تدوين الدستور الإسلامي ص ٥٢-٥٥ .
(٢) المودودي ، المصدر السابق ، ص ٥٧ ، ونظرية الإسلام وهديه ،ص ٢٤٩ .

بداية نشوء اول مجتمع إسلامي في التاريخ(١) .

فقد اجاز العديد من فقهاء النظام السياسي الاسلامي الاوائل ، تولية غير المسلمين لوزارة التنفيذ وقيادة الجند ، فقال الماوردي بجواز تولية الذمي وزارة التنفيذ(٢) ، وقال القاضي ابو يعلي، بجواز توليته الوزارة وقيادة الجند في قتال البغاة(٣) . وجدير بالذكر ان مدرسة الفقه الحنفي في هذا السياق تعتبر الاصلح والاكثر واقعية وذلك لارتباطها بالدولة والسلطة منذ نشوء المدارس الفقهية وحتى نهاية الدولة العثمانية ، فهي لا تسقط الاعتبار للعوامل الاجتماعية والسياسية في تنظيم العلاقة بين فئات المجتمع بل وتسعى إلى تنظيمها على قاعدة وحدة الدين -التوحيد- ، وتعدد الشرائع(٤) . هذه القاعدة التي ضمنت الاستقلال الثقافي والديني والاجتماعي لغير المسلمين في المجتمع الاسلامي .

من هنا نقول ، إن عدم الالحاح على الحقوق السياسة لغير المسلمين في دولة الخلافة ، وما لازمه من اجتهادات فقهية متعددة ، تراوحت بين الحدة والتسامح والاعتدال ، إذا كان له ما يبرره فقهياً وتاريخياً ، فإن الوضع في المجتمعات الاسلامية المعاصرة بعد - التجزئة وظهور الدولة القطرية الحديثة - يحتاج إلى فقه جديد ، واجتهادات تاخذ بعين الاعتبار حجم الانقلاب والتغيير الاجتماعي

---

(١) "دستور المدينة" أو "الصحيفة" :- هي الوثيقة التي وضعها النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة ، على اثر قيام السلطة السياسية في مجتمع المدينة ، لتنظيم العلاقة بين فئات المجتمع من المهاجرين والانصار واليهود ، في ظل السيادة الإسلامية ، وتبلغ ٤٧ مادة ، تختص المواد من "٢٤ - ٤٧" باليهود وغير المسلمين في مجتمع المدينة" :- انظر نص الوثيقة في :- اكرم ضياء الدين العمري : المجتمع المدني في عهد النبوة - خصائصه وتنظيماته الأولى ، ط١ ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، ١٩٨٣م ، ص ١١٩ - ١٢٢ ، ومحمد سليم العوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، ص ٥٠-٥٥ ، ومحمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ،ص ٣٩-٤٧ .

(٢) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ص ٢٥-٢٧ .

(٣) القاضي ابو يعلي ، الاحكام السلطانية ، ص ٣-٤ ، وللتوسع في هذا الباب أنظر نمر محمد الخليل ، اهل الذمة والولاية العامة في الفقه الاسلامي ، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة في الجامعة الأردنية ، اشراف الدكتور محمد عبد القادر ابو فارس ، ١٩٨٥ . وعبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستامنين في دار الاسلام ، ص ٢٤٦-٢٦٤ . وفهمي هويدي ، مواطنون لاذميون، ط١ ، دار الشروق ، بيروت-القاهرة ، ١٩٨٥ .

(٤) رضوان السيد ، المسيحيون في الفقه الاسلامي ، بحث مقدم ضمن سلسلة محاضرات "المسيحيون العرب :دراسات ومناقشات ، تحرير الياس خوري ، ط١ ، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٣٧-٣٨ ، وساثر البحث ص ٣٥-٥٤ .

والسياسي والفكري الذي طرأ على العالم أجمع . وان جمود الفقه السياسي عند حدود اجتهادات وافهام السلف - على ماله من اجلال وتقدير - ليس في مصلحة الاسلام والمسلمين . وإذا كان الفقه الاسلامي بحاجة إلى تجديد ومراجعة ، فإن الفقه السياسي منه ، أشد حاجة والحاحاً لاتصاله بالمصلحة العامة وشؤون المجتمع كله ، وتعقيد نظم الحياة والعلاقات الدولية . وقد بدانا نلمس في بعض الاجتهادات المعاصرة نوعاً من مراعاة الحاجة إلى التجديد (١) ، وتجاوز فكرة المفاصلة وجاهلية المجتمع ، سواء على الصعيد السياسي او الاجتماعي . فبدأ الفكر الاسلامي المعاصر في حقبة الثمانينات بالتعامل إيجابياً مع قضايا التعددية السياسية . والمشاركة السياسية ، والخيار الديموقراطي ، والعمل ضمن تحالفات مع الاحزاب والجماعات التي تلتقي معها على الحد الادني من القضايا الاجتماعية والسياسية ، وبات الخطاب الاسلامي في هذه المرحلة يميل إلى سياسة البرامج والتركيز على القضايا المجتمعية اكثر من الخطاب الايديولوجي البحت الذي ميّز مرحلة المحنة والازمات الحادة منذ بداية الخمسينات وحتى نهاية السبعينات ، وذلك في كل من مصر وباكستان بشكل خاص ، فكان الفكر في هذه المرحلة "فكر ازمة"، تماماً كما كان تجسيداً لازمة السلطة وشرعية النظام السياس الاجتماعي القائم في العالمين العربي والاسلامي. وبالتالي فإن العديد من الباحثين الذين تناولوا هذه الظاهرة بالدراسة والتحليل ، من الاسلاميين والعلمانيين على حد سواء ، وقعوا في خطأ منهجي ، حين فصلوا - أو بتعبير أدق - لم يراعوا العلاقة الجدلية بين ازمة المجتمع والسلطة والتروع إلى حكم الفرد وتغييب المجتمع والشعب عن قضاياه ، وبين أزمة الفكرالاسلامي التي افرزها هذا الواقع المشوه من كل الوجوه.

---

(١) من اكثر الاجتهادات الفكرية الاسلامية تجسيداً لهذا التوجه اجتهادات الحركة الاسلامية في كل من السودان وتونس ، حيث تعتبر تجديداً نوعياً في فكر ومنهج العمل الاسلامي ، فقد قبلت بالعمل السياسي على قاعدة ، التعددية والمساواة وحرية التعبير والعمل للجميع، ثم جاءت الحركة الاسلامية في مصر والاردن . حيث قبلت بمنهج التعددية الحزبية ، وسعت للحصول على ترخيص حزب اسلامي يكون الواجهة السياسية لجماعة الاخوان المسلمين . إضافة إلى موافقة الجماعة الاسلامية في باكستان للعمل ضمن تحالف يضم القوى الاسلامية المختلفة على قاعدة العمل الجبهوي . ولعل هذا ينسجم مع طبيعة التغيير الحاصل في بنية الانظمة السياسية العالمية ، وانتقالها من نزعة حكم الفرد او الحزب ، إلى التعددية الحزبية وبالذات بعد الانقلاب الشامل الذي احدثه جورباتشوف في النظام العالمي والتوجه نحو نمط الديموقراطيات الغربية .

لهذا رأينا المدرسة الفكرية ذاتها عندما يتاح لها حرية التعبير وشرعية العمل ، تبدل افكارها من العزلة إلى المشاركة ، والقبول بالتعددية وشرعية العمل للاخرين ، وتعطي "غير المسلمين" ، حق المساواة السياسية مع المسلمين في الانتخاب والترشيح باستثناء المواقع التي يغلب عليها الصفة التوجيهية ، فظهر مثل هذا الحق في الدستور الايراني الذي اعطى غير المسلمين حق العضوية في مجلس الشورى بما يتناسب مع حجمهم في المجتمع ، كما تنص المادة الرابعة والستون (٦٤) من الدستور(١) ، كما نص دستور الجبهة الاسلامية القومية في السودان على المساواة في الحقوق المدنية السياسية وحرية الاعتقاد والعبادة . واستقلال نظم الأحوال الشخصية والتعليم الديني(٢) ، وقال سعيد حوى ، بحق غير المسلمين في وزارات الدولة وعضوية مجالس الشورى "أو المجالس النيابية" ، بنسبة عددهم ، ولكن ذلك مشروط عنده بميثاق عمل بين الطرفين ، يعترف فيه غير المسلمين بأن السلطة للاسلام والمسلمين(٣) كما اجاز حزب التحرير في مشروع الدستور الاسلامي، الذي وضعه للدولة الاسلامية ، حق غير المسلمين في عضوية مجلس الأمة ، لكنها عضوية مقصورة على "إظهار الشكوى من ظلم الحكام او من إساءة تطبيق الاسلام" على اعتبار ان حق الشورى حكر على المسلمين فقط(٤) . اما الفقيه العراقي عبد الكريم زيدان من (الاخوان المسلمين) فقد ميز بين نموذجين للدولة ، ففي دولة الخلافة الاسلامية لا نجد دليلاً على اشتراك غير المسلمين في اختيار الخليفة ، في حين انه لايجد وجهاً للقياس بين انتخاب رئيس الدولة في الدولة الحديثة ، وانتخاب الخليفة في العهود السابقة ، من هنا ، يقول بحق غير المسلمين بالمشاركة في الانتخاب والعضوية لمجلس الأمة ، والمشاركة في انتخاب رئيس الجمهورية(٥) .

---

(١) انظر ورقة فهمي هويدي ، الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة ، المقدمة إلى ندوة "الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي" ، تحرير وتقديم سعد الدين ابراهيم ، ص ٢٠٣-٢٠٤ .

(٢) انظر : دستور الجبهة الاسلامية بالسودان ، مطبوعات الجبهة ، المادة العاشرة ، ص ٧ .

(٣) سعيد حوى ، المدخل إلى دعوة الاخوان المسلمين ، ب-ط ، ب-ن ، ب-م ، ١٩٧٩ ، ص ٢٨٢-٢٨٣ ، وان كنت أرجح أن الكتاب نشر في عمان .

(٤) انظر : مشروع دستور الدولة الاسلامية - حزب التحرير الاسلامي ، مطبوعات الحزب ، المواد ١٤٢،١٤٠،١٠٥،١٠٣،٢٠ .

(٥) عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين ، ص ٧١ .

وهناك العديد من الاجتهادات التي اقتربت او قاربت من المواقف السابقة ، ومن اصحاب هذه الاجتهادات محمد الغزالي ، يوسف القرضاوي ، محمد فتحي عثمان ، محمد سليم العوا ، وبالرغم من أن الاخوان المسلمين لم يطرحوا دستوراً أو رأياً فقهياً حول حقوق غير المسلمين السياسية ، كما فعل المودودي والجماعة الاسلامية في باكستان ، وحزب التحرير والجبهة الاسلامية في السودان ، إلا أن ، مواقف الامام حسن البنا ، وممارسته السياسية ، تؤكد انه هو الذي مهد لتيار التسامح والمشاركة مع غير المسلمين في مصر ، على قاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" ، فكانت كتابات يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي وعبد الكريم زيدان...وغيرهم استمراراً لتيار التسامح الذي خطه الامام . في حين أن تيار المفاصلة والتميز(١) ، الذي بدأ عند سيد قطب ، على المستوى الشعوري ، تطور عند الجماعات الاسلامية التي تتخذ من العنف وسيلة للتغيير ، إلى حد المفاصلة على الصعيد المادي ، ورفض فكرة المشاركة السياسية والمساواة مع غير المسلمين في المجتمع(٢) ، وقد ارتكز هذا التيار في موقفه من غير المسلمين على عداوة أهل الكتاب المتاصلة للمسلمين(٣) . وبهذا فإن موقف "جماعة الجهاد" المصرية يقول بعدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الاسلامي فلا يحق لهم اي دور في الولاية او الحقوق السياسية ، ولا في عضوية مجلس الشعب (البرلمان) ، لأن المساواة ينبغي ان تكون بين اناس متساوين اصلاً ، وعلى هذا الاساس وجهت جماعة الجهاد نقداً لعمر التلمساني - المرشد العام السابق للاخوان المسلمين

---

(١) حول مفهوم المفاصلة والتميز ، انظر : صلاح الخالدي ، في ظلال القرآن في الميزان ، ص ١٩٨-٢٠٤ .

(٢) لقد ذهبت هذه الجماعات في تفسيرها لآراء سيد قطب ، حداً بعيداً ، افقدها الصواب والاتزان . فقالت جماعة "التكفير والهجرة" بكفر المجتمع الاسلامي ، منذ القرن الرابع الهجري ، ودعت إلى العزلة ومقاطعة المجتمع وعدم المشاركة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في هذا النظام الجاهلي الكافر.." .
للمزيد حول هذا الموضوع انظر : عبد الرحمن ابو الخير ، ذكرياتي مع جماعة المسلمين - التكفير والهجرة - ط١ ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٩٨١ ، وهذا الكتاب يعتبر اهم مرجع في فكر التكفير والهجرة ، وكذلك ، يوسف القرضاوي ، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف ، ص ٥٤-٥٥ ، وصلاح الخالدي ، في ظلال القرآن في الميزان ، ص ١٩٨-٢٣٢ .

(٣) صلاح الخالدي ، المصدر نفسه ، ص ١٩٨-٢٣٢ .

(١٩٠٣-١٩٨٦) على مواقف التسامح التي اتخذها تجاه الاقباط في مصر(١) .

وبالتالي فإن موقف هذا التيار في مجال الحقوق السياسية لغير المسلمين يلتقي مع موقف المودودي وفكره ، بل ربما يكون المرجعية الفكرية التي استندت إليها هذه الجماعات في صياغة موقفها الفكري والسياسي . وهذا ما يبرر لنا الاستعراض السابق لفكر بعض الجماعات الاسلامية ومفكريها وموقفهم من قضايا البحث ، لإيمان الباحث بحجم التاثير الهائل الذي أحدثه فكر المودودي على الصحوة الاسلامية العالمية ، وفي العالم العربي .

---

(١) انظر ورقة فهمي هويدي، الصحوة الاسلامية والمواطنة والمساواة، ص ١٩٨-٢٠٠ .

الخـــاتمـــة

في ختام هذه الرسالة ، لا بد من الاشارة بايجاز إلى أهم ما توصلت إليه هذه الدراسة . علماً أن دراسة شخصية مثل المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩ م) تعني دراسة قرن بأكمله ، مما يزيد في صعوبة البحث وتعقيده ، هذا فضلاً عن النزعة الموسوعية التي تميز بها ، حيث توزع انتاجه على حقول الفكر الاسلامي المختلفة : التفسير، الاجتماع ، السكان ، الاقتصاد ، المرأة ، النظام السياسي ، الحضارة الغربية ، التراث ، مناهج الاصلاح والبعث الاسلامي ، الدستور والقانون ، مناهج التعليم ، حقوق الانسان ، بالاضافة إلى الكتابات واللوائح والمناهج الخاصة بالجماعة الاسلامية التي اسسها عام ١٩٤١ م وقادها مدة ثلاثين سنة ، حيث اعتزل إمارة الجماعة لاسباب صحية وتفرغ للكتابة والتاليف .

١ - لقد أوضحت الرسالة مراحل حياة المودودي ببعديها الزماني والمكاني ، واثر هذه المرحلية على فكره وتراثه . فاكدت على مظاهر الشخصية الفذة والعبقرية المبكرة التي تميز بها من خلال دخول حقل العمل السياسي والصحفي . وعلاقته المبكرة بالمفكر الاسلامي محمد إقبال ، الذي كان يشكل اكبر سند فكري له في شبه القارة الهندية . وكما اوضحت الرسالة العلاقة بين انتاجه الفكري واساليبه في الاصلاح والبعث الاسلامي من جهة ، والبيئة السياسية المرحلية المتزامنة مع هذا الانتاج من جهة اخرى ، مبينة النتائج التالية :

اولاً : هناك علاقة واضحة بين البيئة السياسية والانتاج الفكري للمودودي . وقد تاكد هذا من خلال التباين الواضح في المضمون والاسلوب بين المرحلتين الهندية (١٩٠٣-١٩٤٧) والباكستانية (١٩٤٧-١٩٧٩) رغم استقرار نسقه الفكري بشكل عام . فقد ركز في المرحلة الهندية على تخليص الفكر الاسلامي من التبريرية والاعتذارية في الطرح ، والشخصية الاسلامية من مركب النقص ، وتعزيز الثقة بالذات الحضارية القائمة على جوهر الاسلام ، واساليب الخروج من المازق الحضاري الذي يعيشه المجتمع الاسلامي عامة والهندي خاصة . ولهذا قام عام ١٩٤١ م بتاسيس الجماعة الاسلامية كوسيلة جماعية للاصلاح ، تقوم على فكرة التنظيم ، وتعتبر ابداعاً في مناهج الاصلاح والتغيير لم يسبقه بها إلا حسن البنا في مصر عام ١٩٢٨ م .

ثانياً : في المرحلة الباكستانية (مرحلة الدولة) ، كان انتاجه اقرب إلى الواقعية والبرامج منه إلى الفكر والتنظير المجرد . فقد تركزت كتاباته حول المقترحات الدستورية وفلسفة القانون الاسلامي وطرق تنفيذه في الدولة ، والمعالجات الاسلامية لقضايا العصر ومشكلاته ، وممارسة العمل الاصلاحي من خلال الجماعة الاسلامية .

وهنا خلصت الرسالة إلى ان المودودي غير موقفه الرافض للديموقراطية ومنهجها في التغيير وذلك على اثر زوال خطر الاغلبية الهندوسية وتضمين مبدا الحاكمية في مبادىء واسس الدستور الباكستاني .

٢ - وفيما يتعلق بموقفه من الدولة ، بينت الرسالة الاسس الايديولوجية والمكونات الاجتماعية التي تقوم عليها الدولة كما تصورها المودودي وهي الحاكمية الالهية ، والقومية الاسلامية ، والديموقراطية الاسلامية .

فالحاكم المطلق ، والسيادة المطلقة ، والسلطة العليا في الكون والمجتمع هو الله . ويترتب على هذه الحاكمية الالهية ، حاكمية سياسية وحاكمية قانونية . تفضي في النهاية إلى ان الله تعالى هو مصدر الشرعية والتشريع في المجتمع والدولة .

وقد بينت الرسالة أن المودودي يحدد دور الانسان في اطار ما يطلق عليه "حاكمية الجماهير المقيدة" .

اما القومية الاسلامية ، فهي عنده تقوم على أساس المبدأ والرابطة العقائدية ، وليس على أساس الجنس أو اللون او اللغة او الوطن .

وكذلك الديموقراطية الاسلامية ، فهي تقوم على اساس الشورى والانتخاب وحرية التعبير . لكنها لا تتناقض مع الاسس السابقة .

وهنا خلصت الرسالة إلى أن المودودي طرح هذه الثلاثية (الحاكمية ، الديموقراطية الاسلامية ، القومية الاسلامية) كنقيض لثلاثية شرعية الدولة الحديثة (العلمانية ، الديموقراطية ، القومية) .

كما أوضحت الرسالة أن المودودي يتفق مع سائر مفكري الحركة الاسلامية المعاصرة في القول بضرورة السلطة للاصلاح ، ولسلامة المجتمع واستمرار الجماعة .

٣ - وفي مجال الاصلاح ، خلصت الدراسة إلى أن المودودي في تشخيصاته للواقع الاسلامي يعتمد "معيار الحاكمية" الذي يقيس به قرب المجتمع أو بعده عن منهج الاسلام . ومدى حاجته للاصلاح .

ولذلك فإن مفاهيم "الانقلاب ، التغيير ، الاصلاح ، التجديد" التي استخدمها المودودي ، تشير إلى درجة الحدة في انحراف المجتمع عن مبدأ الحاكمية الالهية والقانونية . وعلى هذا الأساس أكدت الرسالة أن المحاور الرئيسة في فكر المودودي لم تتغير وانما الذي تغير هو الواقع الاجتماعي المعاش . ولذلك عارض الباحث أولئك الذين حاولوا نقض مفهوم الحاكمية من منطلق انه من مفرزات البيئة الهندية .

كما أكدت الرسالة أن المودودي كان واقعياً في برنامجه الاصلاحي ، نظراً لممارسته العملية الاصلاحية في الواقع الاجتماعي . ولهذا تطرف الذين فهموا المودودي مجرداً عن برنامجه في الاصلاح . بينما نجد تطور المودودي نفسه لصالح آلية ديموقراطية في التغيير تؤمن بالتدرج والمرحلية ونبذ العنف . وهذه الصورة لم تتضح إلا بعد وفاته ، حيث اتخذ نموذجه الفكري والاصلاحي صورته النهائية .

٤ - تعرضت الرسالة لتحليل موقف المودودي من بعض قضايا المجتمع ذات البعد السوسيولوجي ، وهي المشكلة السكانية وحركة تحديد النسل ، والمرأة ، وغير المسلمين في المجتمع الاسلامي .

وهنا خلصت الرسالة إلا أنه لا يرى في التزايد السكاني مشكلة حقيقية ، منتقداً المبررات المالتوسية ، الاجتماعية والبيولوجية والاقتصادية للحد من التزايد السكاني . لان المشكلة القائمة بشكلها الحالي ، ليست سوى إحدى مفرزات النظام الراسمالي الاحتكاري . وسوء التوزيع ، وانتفاء فكرة الاله من التصور الغربي المادي . ولذلك جاء نقده للمبررات المالتوسية في سياق نقده للحضارة الغربية القائمة على فلسفة اللذة ، والمنفعة ، والالحاد . وموقفه هذا ينطلق من تصوره لمبدأ الحاكمية ، إذ أن الله تعالى هو المنظم الحقيقي للنسل ، وهذا يتضح

إذا ما قورنت القدرة على الانجاب (الخصوبة) ، بعدد الأطفال لدى الزوجين .

وفي مجال المرأة اوضحت الرسالة ان المودودي وجه نقداً شديداً للتصور الغربي عن المرأة . والقيم المتعلقة بمكانتها وحقوقها والمفهوم الغربي للمساواة . وبينت انه يَنظر إلى المساواة بالمفهوم الانساني . في إطار تباين الادوار والوظائف . وهذا يحظر عليها تولي المناصب العامة الرئيسية كالرئاسة وعضوية مجلس الشورى والوزارة .

ومن نفس المنطلق تعامل مع "غير المسلمين في المجتمع الاسلامي" فحظر عليهم دخول مجلس الشورى أو تولي الوزارة في الدولة الاسلامية .

وقد بينت الرسالة مخالفة الباحث لراي المودودي في هذا المجال ، لأنه ليس هو الاجتهاد الوحيد في الفكر الاسلامي ، الحديث منه والقديم .

لهذا ومن منطلق التاثير الكبير للمودودي في الصحوة الاسلامية قارن الباحث بين بعض آرائه وآراء مشاهير واعلام الصحوة ، خاصة في العالم العربي . مثل حسن البنا وسيد قطب والقرضاوي وحسن الترابي ، ومصطفى السباعي ومحمد الغزالي ، وعبد الكريم زيدان . وخلص إلى انه رغم بعض الاختلاف في الاجتهادات ، إلا أن راي المودودي في الحاكمية ومضمونه السياسي ، لا يختلف كثيراً عن سائر الآراء التي توصف بالاعتدال في صفوف الصحوة الاسلامية . إذ أن الدعوة إلى تحكيم الشريعة والقانون الالهي ، والتمكين للدين في المجتمع ، سياسياً وقانونياً واجتماعياً ، هي مبرر وجود الصحوة الاسلامية المعاصرة . وهي جوهر مفهوم المودودي للحاكمية بابعادها المختلفة .

ولهذا خلص الباحث إلى أن مفهوم الحاكمية ، مفهوم اسلامي قال به الاصوليون ، - كما ذهب إلى ذلك القرضاوي - وليس من مبتكرات المودودي ، وان كان له قدم السبق في تقنين هذا المفهوم وتحديد اطاره الديني والسياسي والقانوني .

من هنا فإن المودودي رغم ريادته الفكرية في الحركة الاسلامية العالمية المعاصرة ، يظل فكره قابلاً للاتفاق معه او رده وذلك من منطلق القاعدة التي

قائمة

المصادر والمراجع

وضعها المودودي لنفسه وللجماعة الاسلامية ، وهي ان العصمة ليست إلا للنبي عليه الصلاة والسلام وكل ما عداه قابلاً للمناقشة والنقد . وهذا ينسجم مع الطبيعة البشرية ، واستيلاء النقص على جملة البشر .

ومع ذلك كله فإن المودودي يظل صاحب قدم راسخة في الفكر الاسلامي ، ورائداً من رواد البعث الاسلامي المعاصر ، الذين صاغوا معالم البديل الاسلامي المنشود على صعيد الشخصية والدولة والمجتمع .

لهذا فإن إمكانية دراسة جوانب أخرى من فكره لا زالت قائمة نظراً لشموليته وموسوعيته . ومن القضايا التي تحتاج إلى دراسة وتحليل :

موقفه من الحضارة الغربية واسسها الفكرية ومدارسها الفلسفية .

كما ان اجتهاداته الفقهية في مجال الدستور والقانون ، والاحوال الشخصية لا تزال بحاجة إلى دراسة وتحليل . هذا فضلاً عن الجوانب الدعوية والحركية ، وأثر الجماعة الاسلامية على المجتمع الهندي والمجتمع الباكستاني .

وهنا تبدو الدراسات العلمية والنقدية لواقع الصحوة الاسلامية ، وتقييم إنجازاتها ، أكثر اهمية في ظل الفراغ الايديولوجي العالمي الناجم عن انتكاسة التجربة الشيوعية . ولهذا فإن خيار العودة الرشيدة إلى الذات ، اصبح اكثر إلحاحاً في ظل النظام العالمي الجديد . وهذا يتطلب دراسة مفرزات الصحوة الاسلامية ، وتقييم نتائجها ، وتصويب مسارها ، وبناء الخيارات المستقبلية بناءاً على المقدرات الذاتية ، فكرياً وحضارياً .

قائمة المصادر

١ - أبو الأعلى المودودي ، حركة تحديد النسل ، ب‌ط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٥ م .

٢ - .... ، القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، ترجمة محمد عاصم الحداد ، ب‌ط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٥ .

٣ - .... ، مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ، ب‌ط ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٧ م .

٤ - .... ، الخلافة والملك ، تعريب احمد إدريس ، ط١ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٨ .

٥ - .... ، الربا ، تعريب ، محمد عاصم الحداد ، ب‌ط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٩ م .

٦ - .... ، الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، تعريب خليل أحمد الحامدي ، ط٤ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٠ .

٧ - .... ، الاسلام ومعضلات الاقتصاد ، ترجمة محمد ناظم الندوي ، ب‌ط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ م .

٨ - .... ، تدوين الدستور الاسلامي ، ط٥ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ م .

٩ - .... ، نظرية الاسلام السياسية ، ترجمة محمد عاصم الحداد ، ط٣ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ م .

١٠- .... ، الجهاد في سبيل الله ، ط٤ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ م .

١١- .... ، منهاج الانقلاب الاسلامي ، ترجمة محمد عاصم الحداد ، ب‌ط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ م .

١٢- .... ، الاسلام والمدنية الحديثة ، ط٨ ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٢ م .

١٣- .... ، مبادىء الاسلام ، ط٥ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٢ م .

١٤- .... ، بين يدي الشباب ، ترجمة خليل الحامدي ، ط٢ ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٩٨٣ م .

١٥- .... ، حول تطبيق الشريعة الاسلامية في العصر الحاضر ، ترجمة خليل الحامدي ، ب‌ط ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٩٨٣ .

١٦- .... ، إلى اي شيء يدعو الاسلام ، ترجمة خليل الحامدي ، ب‌ط ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٩٨٣ م .

١٧- .... ، طائفة من قضايا الامة الاسلامية في القرن الحاضر ، اعداد خليل الحامدي ، ب‌ط ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٩٨٣ م .

١٨- .... ، نحن والحضارة الغربية ، بط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٣ م .

١٩- .... ، بر الأمان ، ترجمة خليل الحامدي ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٤ م .

٢٠- .... ، الحكومة الاسلامية ، ترجمة احمد إدريس ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٤ م .

٢١- .... ، المصطلحات الأربعة في القرآن - الاله - الرب - العبادة - الدين ، تعريب محمد كاظم سباق ، ط٩ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٤ م .

٢٢- .... ، نظام الحياة في الاسلام ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ٩٨٤ م .

٢٣- .... ، الاسس الاخلاقية للحركة الاسلامية ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ م .

٢٤- .... ، اسس الاقتصاد والنظم المعاصرة ، ترجمة محمد عاصم الحداد ، بط ، الدار السعودية جدة ، ١٩٨٥ م .

٢٥- .... ، تذكرة دعاة الاسلام ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ م .

٢٦- .... ، تفسير سورة النور ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ م .

٢٧- .... ، حقوق الزوجين - دراسة نقدية لقانون الاحوال الشخصية ،تعريب احمد إدريس ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ م .

٢٨- .... ، الاسلام والجاهلية ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ م .

٢٩- .... ، نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ م .

٣٠- .... ، موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه ، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، ترجمة محمد كاظم سباق ، بط ، الدار السعودية ، جدة ، ١٩٨٥ م .

٣١- .... ، الامة الاسلامية وقضية القومية ، بط ،دار الانصار، القاهرة ، بت .

٣٢- .... ، بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية ، ترجمة خليل الحامدي ، بط ، دار الانصار ، القاهرة ، بت.

٣٣- .... ، الحجاب ، بط ، دار الفكر ، بم ، بت .

٣٤- .... ، حقوق اهل الذمة في الدولة الاسلامية ، بط ، دار الانصار ، القاهرة ، بت .

٣٥- .... ، الطريق إلى وحدة الامة الاسلامية - ابو الأعلى المودودي مقارناً بفكر الشاعر محمد إقبال - إعداد سمير عبد الحميد ، ب-ط ، دار الانصار ، القاهرة ، ب-ت .

٣٦- .... ، صياغة موجزة لمشروع دستور اسلامي ، مقتبسة من رسائل ابي الأعلى المودودي ، جمع وتمهيد ، احمد الزين ، ط٢ ، مكتبة الاستقلال ، بيروت ، ١٩٧٨ م .

٣٧- .... ، نظرة عابرة على حقوق الانسان الاساسية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الافتتاحي ، نوفمبر-١٩٧٤م ، ص ٥٠-٦٥ .

٣٨- .... ، نحو ثورة سلمية ، ب-ط ، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ب-ت .

٢ - قائمة المراجع

٣٩- ابراهيم الدسوقي اباظة وزميله ، تاريخ الفكر السياسي ، ب-ط ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٨٣ م .

٤٠- أبو حامد الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ب-ط ، مكتبة الجندي للنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

٤١- ابو الحسن الماوردي ، الاحكام السلطانية والولاية الدينية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٧٨ م .

٤٢- .... ، أدب الدنيا والدين ، ط١٦ ، دار احياء التراث العربي، بيروت ، ١٩٧٩ م .

٤٣- ابو الحسن الندوي ، المسلمون في الهند ، ب-ط ، دار الفتح ، دمشق ، ١٩٦٢ م.

٤٥- .... ، نحن الان في المغرب ، ط١ ، مطبعة ندوة العلماء ، المجمع العلمي الاسلامي لكهنؤ ، الهند ، ١٩٧٨ م .

٤٦- .... ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ط٧ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٧٢ م .

٤٧- أحمد إدريس ، ابو الأعلى المودودي - صفحات من حياته وجهاده ، ب-ط ، دار بوسلامة ، تونس ، ١٩٧٨ م .

٤٨- احمد اميـن ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، ب-ط ،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٤٨ م .

٤٩- احمد بدوي ، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، ط٢ ، مكتبة لبنان ، بيروت، ١٩٨٢ م .

٥٠- احمد تقي الدين بن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ،ب-ط، دار الكتب العربية ، بيروت ، ١٩٦٢ م .

٥١- احمد زايد ، الدولة في العالم الثالث - الرؤية السوسيولوجية ، ط١ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٥ م .

٥٢- اكرم ضياء العمري ، المجتمع المدني في عهد النبوة - خصائصه وتنظيماته الاولى ، ط١ ، الجامعة الاسلامية-المدينة المنورة ، ١٩٨٣ م .

٥٣- اليف الدين الترابي ، ابو الاعلى المودودي - حياته ودعوته ، ط١ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٧ م .

٥٤- انور الجندي ، العالم الاسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي ، ط١ ، دار المعرفة ، ب-م ، ١٩٧٠ م .

٥٥- براين تيرنر ، علم الاجتماع والاسلام - دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر ، ترجمة ابو بكر احمد باقادر ، ط١ ، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧م.

٥٦- برتران بادي ، وبيار بيرنبوم ، سوسيولوجيا الدولة ، ترجمة جوزيف عبد الله وزميله ، ط١ ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ب-ت .

٥٧- تركي رابح ، دراسات في التربية الاسلامية والشخصية الوطنية ، ط١ ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، ١٩٨٢ م .

٥٨- جابر رزق ، الامام الشهيد حسن البنا ، باقلام تلامذته ومعاصريه ، ط١ ، دار الوفاء ، المنصورة ، ١٩٨٦ م .

٥٩- الجماعة الاسلامية في سطور ، من مطبوعات الجماعة الاسلامية ، إعداد دار العروبة للدعوة الاسلامية ، المكتبة العلمية ، ١٩٧٦ م .

٦٠- جورج خضر وآخرون ، المسيحيون العرب ، سلسلة دراسات ومناقشات ، ط١ ، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨١ م .

٦١- حسن البنا ، نظرات في اصلاح النفس والمجتمع ، ط١ ، مكتبة الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .

٦٢- .... ، مجموعة رسائل الامام الشهيد ، ط٣ ، المؤسسة الاسلامية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣ م .

٦٣- حسن مكي محمد احمد ، حركة الاخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤-١٩٦٩م) ، ط٢، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٦ م .

٦٤- حسن الهضيبي ، دعاة لا قضاة ، ب-ط ، ب-ن ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

٦٥- خليل الحامدي ، نظرة عابرة على الجماعة الاسلامية بباكستان ، ب-ط ، مطبوعات دار العروبة للدعوة الاسلامية ، لاهور ، ١٩٧٨ م .

٦٦- خليل عبد الحميد عبد العال ، جوانب من التراث الهندي الاسلامي الحديث ، ب-ط ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

٦٧- دستور الجبهة القومية الاسلامية في السودان ، مطبوعات الجبهة ، ١٩٨٥ م .

٦٨- دستور الجماعة الاسلامية (باكستان) ، مطبوعات الجماعة ، نقله إلى العربية خليل أحمد الحامدي ، دار العروبة للدعوة الاسلامية ، لاهور ، ١٩٨٠ م .

٦٩- راشد الغنوشي ، المرأة المسلمة في تونس ، بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي ، ط١ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٨م .

٧٠- رمزي زكي ، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة ، ط١ ، سلسلة عالم المعرفة (٨٤) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، ١٩٨٤ م .

٧١- سالم البهنساوي ، الحكم وقضية تكفير المسلم ، ط٢ ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٩٨١ م .

٧٢- .... ، شبهات حول الفكر الاسلامي المعاصر ، ط٢ ، دار الوفاء ، المنصورة ، ١٩٨٩ م .

٧٣- سعد الدين ابراهيم (محرر) : الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي ، وقائع ندوة "الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي" ، التي نظمها منتدى الفكر العربي في عمان في الفترة ١٤-١٦ / ٣ / ١٩٨٧ م ، ط١ ، منتدى الفكر العربي ، عمان ، ١٩٨٨ م .

٧٤- .... وآخرون ، المجتمع والدولة في الوطن العربي ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨ م .

٧٥- سمير عبد الحميد ابراهيم : ابو الاعلى المودودي - فكره ودعوته ، ب-ط ، دار الانصار ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

٧٦- سليمان مرزوق ، الدعوة الاسلامية بين الفردية والجماعية ، ط١ ، مكتبة المنار ، ب-م ، ١٩٨٦ م .

٧٧- سيد قطب ، الاسلام ومشكلات الحضارة ، ط١ ، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢م.

٧٨- .... ، لماذا اعدموني ، ب-ط ، الشركة السعودية للابحاث والتسويق ، لندن ، ١٩٨ م .

٧٩- .... ، دراسات اسلامية ، ب-ط ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧٨ م .

٨٠- .... ، المستقبل لهذا الدين ، ب-ط ، دار الشروق، (بيروت-القاهرة)، ١٩٨١ م .

٨١- شاخت وبوزورث ، تراث الاسلام ، ج١ ، ترجمة محمد زهير السمهوري وآخرون، ط٢، سلسلة عالم المعرفة (٨) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، ١٩٨٨ م .

٨٢- شايف عكاشة ، الصراع الحضاري في العالم لاسلامي ، ط١ ، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦ م .

٨٣- صلاح الخالدي ، في ظلال القرآن في الميزان ، ط١ ، دار المنارة ، جدة ، ١٩٨٦ م .

٨٤- صلاح الدين جورشي ، الحركة الاسلامية في دوامة ، حوار مع فكر سيد قطب ، دار البراق للنشر ، تونس ، ١٩٨٥ م .

٨٥- عبد الباسط عبد المعطي وآخرون ، السكان والمجتمع ، ط١ ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٥ م .

٨٦- عبد الرحمن ابو الخير ، ذكرياتي مع جماعة المسلمين ، ط١ ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٩٨١ م .

٨٧- عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي للامة العربية - دراسة في الهوية والوعي ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٨٤ م .

٨٨- عبد القادر عودة ، الاسلام بين جهل ابنائه وعجز علمائه ، طبعة الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ،ب-م، ب-ت .

٨٩- .... ، الاسلام وأوضاعنا القانونية ، ب-ط ، الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، الكويت، ب-ت.

٩٠- عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين والمستامنين في دار الاسلام ، ب-ط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٢ م .

٩١- عبد المنعم النمر ، كفاح المسلمين في الهند ، ب-ط، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٩٢- عبد الله ابو عزة ، مع الحركة الاسلامية في الدول العربية ، ط١ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٦ م .

٩٣- عبد الله الخباص ، سيد قطب الاديب الناقد ، رسالة ماجستير مطبوعة ، ط١ ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، ١٩٨٣ م .

٩٤- عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، ط٣ ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٤ م .

٩٥- عبدالله النفيسي وآخرون ، الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية - اوراق في النقد الذاتي ، ط١ ، الكويت ، ١٩٨٩ م .

٩٦- عمر عبيد حسنة ، فقه الدعوة - ملامح وآفاق، ج١ ، سلسلة كتاب الأمة ١٨ ، ط١ ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، دولة قطر ، ١٤٠٨ هـ .

٩٧- .... ، فقه الدعوة - ملامح وآفاق، ج٢ ، سلسلة كتاب الامة ١٩ ، ط١ ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، دولة قطر ، ١٤٠٨ هـ .

٩٨- علي شريعتي ، العودة إلى الذات ، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتا ، ط١ ، الزهراء للاعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .

٩٩- .... ، الاسلام والانسان ، سلسلة نحو طلائع اسلامية واعية ، كتاب المختار ، ب-ط ، القاهرة ، ب-ت .

١٠٠-علي عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٢٥ م .

١٠١-علي القاضي ، وظيفة المراة في المجتمع الانساني ، ط١ ، مؤسسة الشروق (عمان-الدوحة) ، ١٩٨٦ م .

١٠٢-علي القرشي ، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي ، ط١ ، الزهراء للاعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٨٩ م .

١٠٣-غـازي التوبة ، الفكر الاسلامي المعاصر دراسة وتقويم ، ط٣ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٧ م .

١٠٤-غينادي بيلوف ، ما هي الدولة ، ب-ط ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٧ م .

١٠٥-فتحي يكن ، ابجديات التصور الحركي للعمل الاسلامي ، ط٣ ، الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٥ م .

١٠٦- .... ، الموسوعة الحركية ، ط٢ ، دار البشير ، عمان ، ١٩٨٣ م .

١٠٧-فرانكلين برال ، الجوع اقصر الطرق إلى يوم القيامة ، ترجمة حسني عايش ومحمود برهوم ، ط١ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٢ م .

١٠٨-فهمي جدعان ، اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ط٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ م.

١٠٩-فهمي هويدي ، ازمة الوعي الديني ، ط١ ، دار الحكمة اليمانية ، صنعاء ، ١٩٨٨ م .

١١٠-القلب باك ، وقائع حفل تابين المرحوم المودودي - كلمات وقصائد ، ط١، دار الحديث الشريف ، القدس ، ١٩٨٠ م .

١١١-كمال صلاح الدين، السلطة في الفكرين الاسلامي والماركسي ، دراسة نقدية ، ب-ط ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

١١٢-مالك بن نبي ، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ، ط١ ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، ١٨٦٠ م .

١١٣- .... ، تاملات ، ط٤ ، اصدار ندوة مالك بن نبي، توزيع دار الفكر، دمشق ، ١٩٧٩ م .

١١٤- .... ، وجهة العالم الاسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، ب-ط ، اصدار ندوة مالك بن نبي ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨١ م .

١١٥- .... ، شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مسقاوي ، وعبد الصبور شاهين ، ب-ط ، دار الكرمل ، دمشق ، ١٩٨٦ م .

١١٦-مشروع دستور الدولة الاسلامية ، حزب التحرير ، مطبوعات الحزب ، ١٩٥ م .

١١٧-مصطفى الخالدي وعمر فروخ ، التبشير والاستعمار ، ط٥ ، المكتبة العصرية ، بيروت - صيدا ، ١٩٧٣ م .

١١٨-مصطفى السباعي ، المرأة بين الفقه والقانون ، ط٥ ، المكتب الاسلامي ، بيروت - دمشق ، ب-ت .

١١٩-مصطفى الطحان ، القيادة في العمل الاسلامي ، ج٢ ، ب-ط ، دار الوثائق ، الكويت ، ١٩٨٥ م .

١٢٠-محمد عبد القادر أبو فارس ، النظام السياسي في الاسلام ، ب-ط ، مكتبة الرسالة الحديثة ، عمان ، ١٩٨٠ م .

١٢١-محمد البهي ، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ط١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٥٧ م .

١٢٢-محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والراشدي ، ب-ط ، بيروت ، ١٩٦٩ م .

١٢٣-محمد رفيق عيسى ، الدافعية ، دراسة نقدية مع نموذج مقترح الاسلام والعلوم الانسانية ، ط١ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٨ م .

١٢٤-محمد زكريا الكاندهلوي ، المودودي ، ماله...وما عليه ، ط٢ ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

١٢٥-محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الاسلام ، رسم لمنهاج وحل المشكلات ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ م .

١٢٦-محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الاسلامية ، طبعة الشروق الأولى ، (بيروت-القاهرة) ، ١٩٨٩ م .

١٢٧-محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الاسلامية ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، ١٩٧٨ م .

١٢٨-محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، ط٧ ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

١٢٩-محمد الكتاني ، محمد إقبال مفكراً اسلامياً ، ط١ ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ١٩٧٨ م .

١٣٠-محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي ، ب-ط ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ب-ت.

١٣١-محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، ب-ط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

١٣٢-محمد عبد الحكيم خيال ، دستور الوحدة العقائدية والفكرية لدعاة الاسلام - شرح الاصول العشرين للامام الشهيد حسن البنا ، ب-ط ، دار الدعوة ، الاسكندرية ، ب-ت .

١٣٣-محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق في القرآن ، ترجمة وتحقيق وتعليق ، عبد الصبور شاهين ، ط٧ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٧ م ..

١٣٤-محمد عمارة ، أبو الأعلى المودودي والصحوة الاسلامية ، ب-ط ، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٦ م .

١٣٥-محمد علي محمد ، علم الاجتماع ، طبعة خاصة بالطلاب ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٣ م .

١٣٦-محمد المبارك ، نظام الاسلام - الحكم والدولة ، ط٤ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨١ م .

١٣٧-محمد محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر ، ط٢ ، مكتبة الاداب ، المكتبة النموذجية ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ .

١٣٨- .... ، الاسلام والحضارة الغربية ، ط٤ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١ م .

١٣٩-منظور الدين احمد ، النظريات السياسية الاسلامية في العصر الحديث - النظرية والتطبيق ، ترجمة عبد الجواد خليف وعبد المعطي قلعجي ، ط١ ، دار الوفاء ، المنصورة ، ١٩٨٨ م.

١٤٠-منير شفيق ، الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات ، ط٢ ، دار البراق ، تونس ، ١٩٨٩ م .

١٤١-نعمان السامرائي ، التكفير ، جذوره-اسبابه-مبرراته ، ط٢ ، دار المنارة ، بيروت ، ١٩٨٦ م .

١٤٢-يوسف القرضاوي ، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف ، سلسلة كتاب الامة ٢ ، ط١ ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، دولة قطر ، ١٤٠٢ هـ .

١٤٣-يوري بوبوف ، دراسات في الاقتصاد الاسلامي ، ب-ط ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٤ م .

٣ - المراجع الأجنبية

١٤٤- Hamid Enayat , Modern Islamic Political Thought (Austin : University of Texas Press , 1982 .

١٤٥- Max Weber , The Theory of social economic organization trans , and ed ، by T. Parsons , the Free Press , NewYork , 1964 .

١٤٦- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism , NewYork 1958 .

١٤٧- Ronald De Mclaurin , ed ,The Political role of minority groups in the Middle East , (NewYork : Praeger, 1979) Appendix 6 .

٤ - الدوريات

مجلة الامة :

١٤٨-خليل احمد الحامدي ، الداعية المجاهد ابو الاعلى المودودي ، السنة ١ ، العدد ٩ ، رمضان ، ١٤٠١ هـ .

١٤٩- .... ، الداعية المجاهد ابو الاعلى المودودي ، السنة ١ ، العدد ١٠ ، شوال ، ١٤٠١ هـ .

١٥٠- .... ، الداعية المجاهد ابو الاعلى المودودي ، السنة ١ ، العدد ١١ ، ذوالقعدة ، ١٤٠١ هـ .

مجلة الباحث :

١٥١-محمود الخالدي ، قضاء المراة في السياسة الشرعية ، السنة ٦ ، العدد (٢٠١)، ك٢-نيسان ، ١٩٨٤ م .

مجلة الجامعة الاسلامية - المدينة المنورة :

١٥٢-محمد شريف الزئبق ، أبو الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الاسلامية في شبه القارة الهندية ، العدد ٤٩ ، ١٤٠٠ هـ .

مجلة الدوحة :

١٥٣-حسن عيسى عبد الظاهر ، أبو الأعلى المودودي ، وجهاد نصف قرن ، السنة ٢ ، العدد ٤٧ ، ١٩٧٩ م .

مجلة جامعة دمشق :

١٥٤-محمد سعيد رمضان البوطي ، المراة والشورى في الشريعة الاسلامية ، العدد ٤، كانون أول ، ١٩٨٥ م .

مجلة العلوم الاجتماعية :

١٥٥-إدريس عزام ، السلطة السياسية ووظيفتها الاجتماعية ، قراءة جديدة لبعض جوانب الفكر السياسي ، لحجة الاسلام ابي حامد الغزالي ، جامعة الكويت ، العدد ٤ ، شتاء ١٩٨٦ م .

مجلة الفكر الاسلامي :

١٥٦-محمد السعدي ، العنف السياسي في الحركات الاسلامية المعاصرة ، السنة ١٦ ، العدد ١ ، ١٩٨٧ م .

مجلة المجتمع :

١٥٧-أبو الحسن الندوي ، كلمة رثاء عجلى (لابي الاعلى المودودي) ، السنة ٨ ، العدد ٤٥٩ ، ١٩٧٩ م .

١٥٨-عبد العزيز خليفة ، الاستاذ المجاهد أبو الأعلى المودودي ، السنة ٨ ، العدد ٤٥٧ ، ١٩٧٩ م .

١٥٩-مجلة المجتمع (التحرير) ، صفحات مشرقة من حياة مولانا المودودي ، السنة ٨، العدد ٤٥٦ ، ١٩٧٩ م .

مجلة المستقبل العربي :

١٦٠-ابراهيم محمود ، المثقف العربي والعنف السياسي ، السنة ١٤ ، العدد ١٤٠ ، ١٩٩٠ م .

١٦١-حسن الترابي ، الشورى والديموقراطية ، اشكالات المصطلح والمفهوم ، السنة٨، العدد ٧٥ ، ١٩٨٥ م .

١٦٢-سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، السنة ٦ ، العدد ٦٢ ، ١٩٨٤ م .

١٦٣-طارق البشري ، ندوة الاقباط والقومية العربية ، المستقبل العربي ، السنة ١١ ، العدد ١٢٧ ، ١٩٨٩ م .

١٦٤-عبد العزيز الدوري ، حول الحوار القومي - الديني ، السنة ١٢ ، العدد ١٣٠ ، ١٩٨٩ م .

١٦٥-محمد سعد ابو عامود ، العنف السياسي في الحياة العربية المعاصرة ، السنة ١٤ ، العدد ١٤٠ ، ١٩٩٠ م .

<u>مجلة المسلم المعاصر :</u>

١٦٦-خورشيد أحمد ، نموذج المودودي للبعث الاسلامي ، العدد ٣١ ، رمضان ، ١٤٠٢هـ.

الملخص

لقد كان سقوط الخلافة العثمانية ١٩٢٤ م ، باعثاً لنمط جديد من المصلحين وحركات التجديد . وكان على رأسهم المفكر والمصلح الهندو-باكستاني ، أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩م) . مؤسس "الجماعة الاسلامية" عام ١٩٤١ م ، واحد رواد الصحوة الاسلامية المعاصرة ، الذين صاغوا بفكرهم معالم البديل الاسلامي في مجال الشخصية ، الاسرة ، المجتمع ، والدولة .

عاش المودودي مرحلتين رئيسيتين في حياته ؛ المرحلة الهندية - مرحلة الدعوة . والمرحلة الباكستانية-مرحلة الدولة . فكان لكل مرحلة طابع خاص واثر واضح في فكره وبرامجه الاصلاحية . إلا أن فكره بقي يدور حول محور رئيس يتمثل في نظريات الحاكمية ، والقومية الاسلامية ، والعالمية ، والشورى ، كنقيض لمكونات الدولة الغربية الحديثة القائمة على ثلاثية الديموقراطية ، العلمانية ، القومية .

فالحاكمية عنده تعني أن الله هو صاحب السلطة العليا والسيادة المطلقة في الكون ، وهو المشرع للمؤمنين في شؤونهم السياسية والجماعية والخاصة ، ولهذا تتفرع من الحاكمية الالهية في الكون ، حاكمية سياسية وحاكمية قانونية في المجتمع والدولة .

أما القومية الاسلامية فهي المكون الاجتماعي الذي يجعل من رابطة المبدأ والعقيدة أساساً لقيام هذه القومية ، بعيداً عن رابطة الدم واللغة والجنس واللون والوطن . وبهذا فإن الدائرة التي رسمها المودودي للقومية ، ليست دائرة حسية مادية ، إنما هي دائرة عقلية فكرية خالصة ، وهي دائرة انسانية عالمية . ولهذا يتناقض مفهوم القومية الاسلامية مع القومية الغربية .

إن الديموقراطية الاسلامية تعني حرية التعبير والتجمع ولكن ضمن إطار المجتمع الاسلامي وقيمه وعقيدته . فالحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده ، وليس لفرد أو طبقة او شعب - بل ولا للنوع الانساني شيء من سلطة التشريع - فالله هو مصدر الشرعية والتشريع على حد سواء . والجماهير تمارس حق الاختيار والانتخاب ضمن حدود حاكمية الله تعالى المهيمنة على المجتمع وقوانينه .

من هنا فإن تصوره لاصلاح المجتمع الاسلامي ، يعني اعادة بنائه استناداً لمبدأ الحاكمية الالهية والسياسية والقانونية . ووفقاً لمنهج التدرج والشمولية والبعد عن العنف والنزعات الثورية الانقلابية ، لانها لا تتفق مع شروط التغيير الاجتماعي إذ ان آثارها سرعان ما تتلاشى بزوال تاثير القوة . ولهذا فإن وسائل المودودي للاصلاح كانت وسائل سلمية ، علنية وهادئة . ويتلخص مشروعه الاصلاحي في المجالات التالية :

١ - تطهير الافكار وتزكيتها .

٢ - اصلاح ذات الفرد .

٣ - اصلاح المجتمع .

٤ - اصلاح نظام الحكم واقامة الحكومة الاسلامية .

وفي موقفه من المشكة السكانية ، يرى أن المشكلة الحقيقية لا تكمن في التزايد السكاني ولكن في النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم ، وفي سوء التوزيع ، وانتفاء فكرة الاله عن الحضارة الغربية بشكل عام . بل إن المودودي يرى في السكان قوة دافعة للحضارة ، لان كل الحضارات الانسانية التي اثرت في التاريخ الانساني كان قد توافر لها العنصر السكاني المناسب .

وفي نظرته إلى المرأة ، فقد ساوى بينها وبين الرجل في الكرامة والانسانية ، ولكنه ميز بينهما في مجال العمل السياسي ، الذي هو من اختصاص الرجال ولذلك حظر على المرأة تولي رئاسة الدولة أو الوزارة أو عضوية مجلس الشورى .

وبنفس الاسلوب نظر إل غير المسلمين في المجتمع الاسلامي . فالكل متساوين في الحقوق وأمام القانون ومن الناحية الانسانية . ولكن خصوصية الدولة الاسلامية القائمة على حاكمية الله في السلطة والتشريع ، تحول دون تولي غير المسلمين للمناصب السياسية الكبرى ولهذا ، حظر المودودي عليهم دخول مجلس الشورى - البرلمان - وتولية الوزارة فضلاً عن رئاسة الدولة .

هذه الاجتهادات لم تشكل نقطة إجماع في الصحوة الاسلامية المعاصرة ، ولذلك نجد العديد من الاجتهادات الجماعية والفردية التي خالفت

ما ذهب إليه المودودي في مجال الحقوق السياسية لكل من المرأة ، ولغير المسلمين في المجتمع الاسلامي .

اما في مجال نظرية الحاكمية التي تعتبر محور فكر المودودي ، يتفق فكر الحركة الاسلامية المعاصرة على هذا المبدأ ، رغم التباين في منهج وأسلوب وحدة الخطاب . وقد احتوى الدستور الباكستاني ، والدستور الايراني على مواد تشير صراحة إلى ان الحاكمية في المجتمع لله وحده ، وحاولت العديد من الدساتير والمواثيق الوطنية التخفيف من حدة هذا المبدأ عن طريق نصوص دستورية وقانونية ، تشير إلى ان الاسلام هو مصدر التشريع أو المصدر الرئيسي للتشريع ، أو مصدر من مصادر التشريع على اقل تقدير .

Women in Al-maudoodi's thought are equal to men but they do not have the right to become heads of states , ministers or members in the consultation council or shura .

All people in the state have equal rights wether they are muslims or non - muslims . But the latter do not have the right to become heads of states , ministers or members in the consultation council .

Al-maudoodi's views are not beyond opposition and criticism especially in the current Islamic Renaissance where one may encounter views and proposals that disagree with the basics of Al-maudoodi's political thought .

ABSTRACT

The Society and The State

A Study of Al-maudoodi's Theory of Reformation

This is a study of the social , political and reformatory aspects of Al-maudoodi's thought . Al-maudoodi (1903-1979) is the founder of the Islamic group in India .

In the political sphere , Al-maudoodi indicates that the state is based on a triad of principles (Divine Sovereignty , Islamic Nationalism and Consultation or shura) . These three pillars stand in contrast with those of Capitalist State (Secularism , Nationalism and Democracy) .

The essence of Al-maudoodi's thought is based on the concept of divine sovereignty which means that Allah is the supreme and absolute power in the universe . Therefore , only Allah has the right of ruling and legislating , and within this divine framework of government and legislation , people have a very restricted role .

As far as social reformation is concerned , Al-maudoodi offers a proposal that calls for reforming and rebuilding the Islamic society in the light of the concept of the Divine Sovereignty and in a gradual , peaceful and comprehensive approach . This reformatory proposal is based on four dimensions : 1. purifying thoughts . 2. reforming the individual . 3. reforming the society , and 4. reforming the ruling system .

At the level of population , Al-maudoodi thinks that the real problem lies in distribution . He thinks that the western civilization is totally secular .